



Au-delà de l'injonction religieuse : les pratiques pieuses des Égyptiennes musulmanes en Italie

Mémoire

Myriam Mallet

Maîtrise en anthropologie
Maître ès arts (M.A.)

Québec, Canada

© Myriam Mallet, 2014

RÉSUMÉ

Depuis peu, l'Italie s'est ouvert à l'immigration et accueille de plus en plus de mains-d'œuvre étrangères provenant de l'Afrique du Nord. Les Égyptiens prennent part à cette immigration et forment une communauté transnationale dans le Nord du pays, plus particulièrement à Milan. Or, l'Italie subit des tensions économiques et politiques qui ne présagent pas de meilleures conditions d'accueil pour les immigrants musulmans. Comment conjuguer les exigences du pays d'accueil et habiter les normes auxquelles on adhère? Afin d'explorer la relation entre le sujet agissant et la dimension religieuse, l'étude se dégage de la perspective oppressive et cherche à comprendre comment les Égyptiennes de foi musulmane expriment leur piété à la fois dans leur pratique et dans leur propos, et ce, dans un contexte de migration en Italie. Ces femmes habitent les normes musulmanes et cela implique une manière d'être et d'agir inspirant tous les actes religieux et quotidiens.

Table des matières

RÉSUMÉ	iii
Table des matières	v
Liste des figures	vii
Remerciements	ix
Avant-propos	xi
INTRODUCTION	1
Chapitre 1 – L’enjeu migratoire italien.....	5
1.1 Le parcours migratoire des Égyptiens en Italie.....	5
1.2 La gestion des populations extra-communautaires sur le territoire	9
1.3 La carte politique	13
1.4 Du miracle économique à la décadence.....	18
1.5 Conclusion	22
Chapitre 2 – Le cadre conceptuel	25
2.1 L’islam comme modèle explicatif ; le paradigme des féminismes musulmans	25
2.2 Une théorie de la pratique.....	28
2.3 Comprendre à partir de la piété islamique.....	31
2.4 <i>Habitus</i> /Performativité	32
2.5 Revisiter le concept d’ <i>agency</i> selon Sabah Mahmood	34
2.6 La question de recherche	36
Chapitre 3 - La méthodologie.....	39
3.1 La stratégie de recherche	39
3.1.1 Les objectifs	39
3.1.2 Le choix du terrain de recherche, pourquoi l’Italie ?	40
3.1.3 L’échantillonnage.....	42
3.2 Les techniques d’enquête.....	43
3.2.1 L’entrevue individuelle et le groupe de discussion	43
3.2.2 Les conversations informelles	46
3.2.3 L’observation participante	46
3.3 La méthode d’analyse.....	47
3.3.1 La théorisation ancrée.....	47
3.4 Les considérations éthiques.....	48
Chapitre 4 – Les pratiques pieuses et corporelles dans la construction de soi	51
4.1 Établir une connexion avec Dieu	51
4.2 La récitation coranique ou «comment prononcer les mots du Coran»	56

4.3 Les dispositions intérieures liées aux pratiques pieuses	58
4.4 Les avantages liés à la pratique en groupe.....	61
4.5 Conclusion.....	63
Chapitre 5 – La piété mise en acte dans les relations sociales.....	65
5.1 Une «manière» d’agir	65
5.2 La performativité.....	70
5.3 Les barrières aux relations sociales	72
5.4 Conclusion.....	76
Chapitre 6 – Différentes conceptions de la piété	79
6.1 L’islam italien.....	79
6.2 Adapter la pratique à sa réalité.....	83
6.3 La diversité au sein de la communauté musulmane égyptienne.....	86
6.4 La capacité d’agir sur la piété.....	89
6.5 Conclusion.....	91
CONCLUSION	93
RÉFÉRENCES CITÉES	97
ANNEXES	103
Annexe 1 : Schéma d’entrevue.....	104
Annexe 2 : Schéma d’entrevue- version anglaise.....	105
Annexe 3 : Grille d’observation.....	106
Annexe 4: Grille d’analyse	107
Annexe 5 : Consentement verbal – feuillet d’informations précisant les modalités.....	108
Annexe 6 : Tableau statistique	110
Annexe 7 : Glossaire.....	111

Liste des figures

Figure 1 - Carte, proximité géographique entre l'Égypte et l'Italie.....	8
Figure 2 - Carte de l'Italie, emplacement de la ville de Milan.....	41
Figure 3 - Des femmes musulmanes manifestent dans le centre-ville de Milan.....	81
Figure 4 - Une jeune musulmanes manifeste à l'aide d'une pancarte « Nous sommes musulmans et nous voulons la paix, pas la guerre»	82

Remerciements

Ma mère, Jacynthe, mon père Bernard et ma sœur Edith m'ont permis de pousser mes limites et de réaliser les plus grands rêves de ma vie. Leur ouverture d'esprit et leur soutien à mes études anthropologiques m'ont permis d'être la personne que je suis aujourd'hui. Mon terrain de recherche ne fut pas une entreprise des plus aisées. Le soutien moral de mon compagnon de vie Étienne m'a été précieux. C'est en se soutenant mutuellement dans cette démarche que j'ai réalisé son importance dans ma vie de tous les jours, mais aussi des jours à venir.

Comment oublier mes amitiés. Mes amis anthropologues avec qui j'ai étudié, argumenté et pardessus tout ri. Toujours à la recherche de nos motivations mutuelles, nous avons su échanger afin de ne pas baisser les bras. Un clin d'œil particulier à Ann-Sophie, Marie-Hélène, Christine, Marc-André, David et Maude. Sans oublier, mes camarades de la Rive-sud de Montréal. Je leur saurai gré, à Stéfanie, Annie, Gabrielle, Émilie et Jean-Christophe, de leur écoute attentive et de leur capacité à me faire rire à tout coup.

Le soutien reçu dans ma formation académique provient aussi du département d'anthropologie de l'Université Laval. Un remerciement tout particulier à Sylvie et Manon, toujours attentives à nos mille et une questions. Je suis reconnaissante à Marie-Andrée Couillard pour les encouragements et les conseils, mais surtout pour sa patience à me superviser dans ce qui paraissait pour moi être un labyrinthe. Je remercie également le Bureau international de l'Université de Laval pour le soutien financier à mon projet de recherche.

Je remercie les deux centres culturels islamiques, le centre islamique de Milan et Lombardie et l'association islamique de Milan à Cascina Gobba, pour leur chaleureux accueil et leur patience vis-à-vis la jeune Canadienne que je suis. J'ai une reconnaissance et un respect immense pour les femmes avec qui j'ai travaillé. Je salue tout particulièrement Zaynab et Habiba pour m'avoir fait connaître en premier leur quotidien. Je serai éternellement reconnaissante à Rana pour son aide, mais surtout pour sa gentillesse, son altruisme et son grand cœur. Je remercie également mes amis Italiens qui m'ont offert une meilleure compréhension de la société italienne : Marco, Ludovico, GianFranco, Michele, Arm, Ashraf, Nicolas, Gulia, Alice, Daniele et Christina. Grâce à vous, je garde en mémoire de précieux moments de mon séjour en Italie.

Avant-propos

C'est avec le centre islamique de Milan et Lombardie et l'association islamique de Milan à Cascina Gobba qu'en août 2012 j'ai débuté ma recherche avec les femmes sur le sujet de la piété. Les femmes avec qui j'ai échangé et dont j'ai observé les pratiques pieuses en contexte italien étaient toutes immigrantes, d'origine égyptienne, de foi musulmane et voilées. Mon travail avec ces femmes suscitait et suscite encore des interrogations sur mes motivations et mes intérêts sous-jacents. Malgré mon apparence physique qui se rapproche de celle des Égyptiennes, je n'ai pas d'ascendance arabe. Je ne partage pas ma vie avec une personne de foi musulmane. Aucun membre de ma famille n'est converti à l'islam. Alors, comment expliquer mon intérêt pour les musulmanes, plus particulièrement d'origine égyptienne ? Afin de comprendre ma recherche, je crois nécessaire d'expliquer d'où provient cet intérêt pour l'Égypte et pour les musulmanes.

Pendant ma jeunesse, la civilisation de l'Égypte ancienne me passionnait. J'ai feuilleté tous les livres possibles et appris par cœur tout ce qu'il y avait à savoir sur les dieux et les pharaons. J'étais, comme bien d'autres, touchée par cette égyptomanie. Or, au début de mon cheminement académique, j'ai pris un recul critique vis-à-vis cette passion. Si l'Égypte ancienne marque encore aujourd'hui l'imaginaire, elle ne représente évidemment pas la société actuelle. Comment comprendre la société égyptienne à travers cette image persistante des pharaons et des pyramides ? Ce questionnement a été le point départ de mon projet de baccalauréat en anthropologie qui s'est traduit par un stage d'étude sur l'anthropologie du tourisme en Égypte. Pendant mon séjour, l'omniprésence de l'islam dans le pays m'a fait réfléchir aux idées préconçues entourant les musulmans, plus particulièrement les femmes dans l'islam. J'ai alors pris conscience des stéréotypes entourant les femmes voilées. Comme le suggère Michael Herzfeld dans son étude de la pratique des stéréotypes : «... l'anthropologie consiste à analyser les préjugés – ceux des autres aussi bien que les «nôtres» »¹. C'est en unissant mon intérêt pour la société égyptienne ainsi que les préjugés envers l'islam et les musulmanes que j'ai amorcé mon projet de maîtrise.

¹ HERZFELD, M., 1992, «La Pratique des stéréotypes», *L'homme*, 32, 121 :67-77.

À Jacynthe, Bernard et Edith

INTRODUCTION

L'intérêt grandissant pour l'islam et les musulmans en anthropologie se traduit dans les années 1990 par un tournant important, soit un recul critique sur l'objet d'étude. En effet, jusqu'aux années 1990, les discussions concernant l'anthropologie de l'islam allaient dans toutes les directions, avec très peu de tentatives pour présenter un paradigme cohérent. Ce champ d'études était marqué par des approches ethnographiques tautologiques qui revisitaient constamment les mêmes enjeux (Marranci 2008 : 42). La chercheuse Lila Abu-Lughod abonde dans le même sens, en discutant des trois «métonymies théoriques» dans lesquelles se rassemblait l'ensemble des recherches sur l'islam, soit les modes de vie des sociétés nomades du Moyen-Orient, les enjeux de genre amorcés avec l'image des harems et l'approche essentialiste de l'islam (Marranci 2008 :42). De ces trois thèmes, Abu-Lughod remarque le manque d'intérêt à explorer d'autres enjeux du monde arabo-musulman (les émotions, l'économie et les migrations, par exemple) dans les recherches anthropologiques. Selon elle, ce qui «manque» aux recherches est une contextualisation historique : «..., exploring the ways the complex situations in which people live have been historically produced, and showing how transformations have been and are now being lived by particular individuals, families, and communities are steps the anthropology of the Arab world must take» (Abu-Lughod 1989 cité dans Marranci 2008:43). Par cette approche critique, Abu-Lughod a mis en évidence les lacunes dans la compréhension que l'anthropologie avait de l'islam.

Dans son ancien ouvrage intitulé *The Idea of an Anthropology of Islam* réédité à la même époque, Talal Asad pose la question fatidique : Qu'est-ce que l'anthropologie de l'islam? Quel est l'objet de son investigation? (Asad 1996 : 381). Selon Asad, la littérature anthropologique sur l'islam offre une diversité d'approches, mais se base sur la même affirmation : l'islam représente l'ensemble des pratiques et des croyances propres aux musulmans, soit comme «une totalité historique» régissant tous les aspects de la vie sociale (Hannoum 2012 :239). Toutefois, selon le chercheur, l'islam n'est pas une structure sociale distincte, ni une collection hétérogène de croyances, d'artefacts, de coutumes ou de morales (Asad 1996 : 397). Il propose plutôt une manière d'approcher l'anthropologie de l'islam à travers le prisme de la tradition et son histoire. «A tradition consist essentially of discourses

that seek to instruct practitioners regarding the correct form and purpose of a given practice that, precisely because it is established, has a history» (Asad 1996:398). Ainsi, en observant les traditions discursives islamiques, Asad permet d'approcher les discours des musulmans sur eux-mêmes.

Depuis les écrits d'Abu-Lughod et d'Asad, l'anthropologie de l'islam a connu des développements considérables dus en premier lieu à l'évolution générale de l'anthropologie socio-culturelle pendant les trois dernières décennies (Hannoum 2012 :239). Ce progrès dans la discipline se répercute, entre autres, dans la production d'un arsenal théorique rigoureux et dans un intérêt de plus en plus marqué pour les recherches sur l'action, la pratique et la performance des acteurs. De plus, les études reconnaissent dorénavant la sensibilité, soit la subjectivité même du chercheur comme partie intégrante du discours anthropologique (Hannoum 2012 :239). On voit également émerger dans la discipline un regard de l'intérieur marqué par l'arrivée de chercheurs «natifs», c'est-à-dire dont la connaissance de l'islam n'est pas seulement académique, mais aussi personnelle (Hannoum 2012 :240). Non seulement leur contribution enrichit-elle la discipline, mais elle permet également d'avoir accès à des rituels autrefois inaccessibles aux chercheurs «étrangers» face au monde arabo-musulman. L'intellectuelle pakistano-américaine Sabah Mahmood porte ce «regard vers l'intérieur» avec sa recherche sur le mouvement des mosquées en Égypte.

Son ethnographie, *The Politics of Piety* (2007), explore un mouvement de femmes associé au concept de *da'wa* (prêche, appel) et leurs pratiques religieuses. Son étude est innovatrice sous plusieurs points. D'abord, Mahmood interroge «... la conception même de la liberté, de l'autonomie, de la volonté, bref, la conception du sujet dans la pensée libérale en général, féministe en particulier» (Hannoum 2012 :247). Sa recherche permet non seulement d'explorer les discours des musulmanes sur elles-mêmes, mais aussi de remettre en question la thèse de l'oppression masculine longtemps exercée sur les femmes musulmanes. En d'autres termes, son ethnographie permet de repenser les notions de domination, d'oppression et de subversion. Lors d'une entrevue portant sur cet ouvrage, Mahmood met de l'avant son étonnement face à la littérature existante sur les mouvements piétistes, «...c'est que ces derniers sont souvent analysés en termes structuro-

fonctionnalistes» (Landry 2010 :219). Les objectifs de ces mouvements, soit la formation de la piété ou la soumission à Dieu, ne sont donc pas analysés en fonction des participantes et de leur épanouissement, mais bien en postulant que l'islam est une structure patriarcale écrasant leur marge de manœuvre. Comment expliquer ce retour vers un islam comme structure, comme une «totalité historique» régissant tous les aspects de la vie de ces femmes? Cette critique déjà amorcée par Lila Abu-Lughod et Talal Asad est encore d'actualité dans les recherches sur l'islam. Et s'il était possible pour une femme musulmane d'habiter les normes tout en étant capable d'agir dans ses propres intérêts et de se constituer en sujet pieux? C'est en m'inspirant de Sabah Mahmood que j'ai amorcé mon projet sur les Égyptiennes de foi musulmane dans le contexte migratoire italien.

L'Italie a une histoire particulière en matière d'immigration. À la différence d'autres pays européens où les musulmans se sont installés depuis plusieurs générations, l'Italie n'a que récemment découvert que les musulmans étaient là pour rester, que leur présence sur le territoire était permanente (Allievi 2005 cité par Conti 2011 :183). Cette constatation est due non seulement au nombre croissant d'immigrants de religion musulmane qui participent à la vie sociale et à l'économie du pays, mais aussi à l'émergence de l'islam organisé dans l'espace public (Conti 2011 :183). Ce n'est qu'à partir des années 1990 que l'islam et les musulmanes en Italie deviennent un objet d'étude en sciences sociales. Or, selon Ouardani, «...quiconque regarde de près les travaux sociologiques qui se sont intéressés aux sociétés arabes et/ou musulmanes, à leurs communautés et à leurs groupes, devinera le substrat revendicatif et dénonciateur sur lequel ils ont souvent été construits» (Ouardani 2009 : 148). Les mêmes mots-clés reviennent constamment dans les travaux sur l'islam : religion, coutume, modernité, domination masculine, oppression/émancipation féminine, honneur. Sans dévaloriser la contribution à la fabrication du savoir sur les modes sociaux de ces groupes et ces communautés, j'ai décidé d'emprunter une autre voie, celle de la capacité d'agir.

Dans ses recherches sur le mouvement des mosquées, Mahmood en vient à explorer une tradition éthique ou religieuse intimement liée aux pratiques corporelles. Selon elle, dans certaines mouvances de l'islam, être une personne éthique dépend de sa capacité à vivre et maintenir certaines prescriptions religieuses. Cette perspective entre en contradiction avec

les conceptions libérales de la religion où une personne demeure éthique et moral en vertu de ses croyances, peu importe ses agissements (Landry 2010 :227). «Affirmer que dans un cas, on est en présence d'agents, mais pas dans l'autre, c'est mécomprendre ce que l'agencéité signifie sur le plan philosophique et ce dont sa réalisation dépend» (Landry 2010 :227). Afin de suivre une conception de l'éthique liée à la pratique, je vais m'attarder dans cette recherche à la formation du sujet à travers les pratiques relevant de la piété. En premier lieu, j'expliquerai en quoi un ensemble d'actes langagiers et corporels relevant de la piété permet aux Égyptiennes musulmanes en Italie de se construire en sujets pieux. En second lieu, je m'attarderai à la mise en acte de ces pratiques pieuses dans les interactions sociales des femmes dans le contexte migratoire et à leur performativité. Et finalement, je vais situer la marge de manœuvre de ces femmes dans les normes musulmanes.

Chapitre 1 – L'enjeu migratoire italien

Avant d'explorer la notion de piété musulmane mise à contribution dans cette recherche, nous devons comprendre le milieu de vie majoritairement non-musulman dans lequel j'ai rencontré les Égyptiennes. Afin d'effectuer ma recherche, je me suis déplacée dans une communauté transnationale égyptienne dans le Nord de l'Italie. Or, l'Italie étant un pays d'immigration récente, plusieurs obstacles bloquent la régularisation et la stabilisation des personnes nouvellement arrivées sur le territoire (Palidda et Dal Lago 2002 :190). Afin de comprendre le phénomène migratoire italien, je vais situer la place des Égyptiens à l'intérieur de ces mouvements de population et expliquer comment l'Italie adapte ces politiques. L'arrivée des immigrants en Italie coïncide également avec des pénuries sectorielles de mains-d'œuvre, je vais donc terminer en brossant un portrait économique et politique du pays.

1.1 Le parcours migratoire des Égyptiens en Italie

Malgré la popularité de l'Europe comme destination d'immigration internationale depuis les 40 dernières années, chaque pays membre de l'Union européenne n'a pas eu la même croissance des populations étrangères (ou extra-communautaires²) sur son territoire, ni la même réponse à cet enjeu migratoire. En Italie, la population étrangère n'est tout simplement pas une source de préoccupation pendant les années suivant la Seconde Guerre mondiale. La recherche d'un équilibre entre les facteurs démographiques et les capacités productives du pays favorise plutôt un consensus pour l'émigration (Lettieri 2008 :81). Ensuite, dans les années 1950 et 1960, l'Italie connaît un taux de croissance élevé et le développement rapide du secteur industriel. Afin de répondre aux besoins de mains-d'œuvre dans les usines, les migrations internes, majoritairement du Sud au Nord, se présentent comme une alternative réelle et avantageuse à l'émigration (Lettieri 2008 :85).

C'est seulement à partir des années 1970 que les premiers flux migratoires arrivent en Italie, à une époque de chute démographique et de profonde transformation socio-économique. «L'assouplissement démographique, la nucléarisation des familles, le vieillissement de la population active et le désintérêt des jeunes, davantage scolarisés, pour

² Les citoyens extra-communautaires sont toutes personnes venant d'un pays qui n'est pas membre de l'Union européenne (Savi 2010:250).

les métiers manuels et techniques introduisent des tensions sur le marché du travail» (Lazar 2009 :280). Seuls les travailleurs étrangers vont combler cette carence de personnel, majoritairement des emplois physiquement difficiles, socialement peu valorisants et délaissés par la main-d'œuvre locale. «Les étrangers s'insèrent dans des secteurs de l'économie qui sont très demandeurs en main-d'œuvre peu qualifiée et flexible» (Schmoll et Weber 2004 :146). Le travail agricole, le travail domestique, le travail dans les petites entreprises, dans l'industrie manufacturière ou dans le domaine de la construction sont quelques exemples de cela.

Toutefois, «alors qu'un pays comme la France a bloqué l'immigration à partir de 1974...», l'arrivée des immigrants sur le territoire italien était négligeable (Darnis 2010 :203). Ce n'est qu'entre 1996 et 1997 que le cap du million est franchi. L'immigration devient un thème important à l'agenda politique, alors que l'on passe rapidement d'un million à plus de deux millions d'immigrés dans les années 2000 (Darnis 2010 :206). La croissance la plus importante de l'immigration en Italie s'effectue donc au cours des quinze dernières années. De 1970 à nos jours l'Italie passe de quelques centaines d'immigrés à près de 7.5% de sa population, avec un ordre de grandeur de 4.5 millions d'immigrés extra-communautaires en 2011.³ La majorité des pays d'origine des immigrants en Italie se concentre à l'intérieur de trois zones géographiques, soit l'Europe de l'Est et les Balkans, le Nord de l'Afrique et la Chine.⁴ Plusieurs facteurs ont contribué à déterminer la spécificité du modèle italien ; deux, très importants, peuvent être trouvés dans l'organisation sociale de la société d'arrivée, d'une part, et dans les changements qui se produisent dans la société d'origine, d'autre part (Perocco et Pace 2000 :4).

Afin de dresser un portrait complet du contexte de ma recherche, je désire m'attarder brièvement au pays d'origine des femmes avec qui j'ai échangé, soit l'Égypte. Où et pourquoi les Égyptiens émigrent-ils ? Les déplacements internationaux des Égyptiens ne sont pas liés à une migration postcoloniale, mais bien à une migration polycentrée autour de trois grandes zones : les pays arabes, notamment ceux du Golfe, l'Amérique du Nord à

³ ITALIAN NATIONAL INSTITUTE OF STATISTICS, 2012, *Foreign resident population on 1st January*, Consulté sur internet, (<http://dati.istat.it/?lang=en>), mai 2013.

⁴ ITALIAN NATIONAL INSTITUTE OF STATISTICS, 2012, *International and internal migration Year 2011*, Consulté sur internet, (<http://dati.istat.it/?lang=en>), juin 2013.

laquelle on peut ajouter l'Australie qui favorise le même profil migratoire et enfin l'Europe (Pagès-El Karoui 2012 :92). Depuis les années 1970, le gouvernement égyptien encourage l'émigration de ses concitoyens en retirant plusieurs restrictions, facilitant ainsi le déplacement de mains-d'œuvre égyptiennes à l'étranger (Zohry 2009 :3). Cette mesure survient au moment où les pays arabes du Golfe et la Libye implantent des programmes de développement avec les fonds générés par l'exploitation pétrolière en 1973.

Or, suite à la guerre d'Iran-Iraq dans les années 1980 causant une récession dans l'industrie du pétrole, les offres d'emploi pour les Égyptiens ont diminué. La main-d'œuvre «bon marché» venant de l'Asie du Sud-Est est en compétition pour les emplois offerts dans les pays du Golfe. Le haut taux de chômage en Égypte et la recherche de meilleures conditions de vie mènent la jeune génération à se tourner vers l'immigration irrégulière en Europe dans les années 1990 (Zohry 2009 :6). L'immigration égyptienne en Europe s'exprime-t-elle seulement de manière irrégulière? Une recherche effectuée par le démographe Ayman Zohry sur les parcours migratoires des Égyptiens nous permet de répondre à la question. Il est possible de distinguer deux sous-groupes chez les Égyptiens vivant à l'étranger, les migrants «établis» et les migrants «contemporains».

Dans les années 1960 et au début 1970, une vague migratoire égyptienne vers l'ouest survient en signe de protestation contre le régime socialiste de Nasser et la nationalisation des principaux secteurs de l'économie (Zohry 2009 :7). À cette migration antisocialiste s'ajoute celle des intellectuels, des politiciens (de l'opposition) et de certains universitaires. On retrouve également des étudiants envoyés à l'étranger afin de compléter leurs études supérieures et qui, suite à l'obtention de leur diplôme, décident de rester dans le pays d'accueil. L'Angleterre et la France sont les pays de prédilection à cette époque pour l'élite égyptienne qui, suite à sa migration, décide de s'y installer de manière permanente (Zohry 2009 :8). La migration contemporaine identifiée par Zohry, plus nombreuse et récente que la précédente, se déroule au cours des dernières décennies. Cette nouvelle vague migratoire égyptienne vers l'Europe se caractérise par son irrégularité et est constituée majoritairement d'immigrants masculins.



Figure 1 - Carte, proximité géographique entre l'Égypte et l'Italie

Tiré de : <http://notretpezero.e-monsite.com/pages/ii-limites-de-systemes-sans-zero/>

«Il est extrêmement difficile de se faire une idée précise du nombre d'Égyptiens vivant à l'étranger», que l'on situe entre trois et sept millions (Pagès-el Karoui 2012 :92). On constate un écart important entre les statistiques qui varient selon l'organisme émetteur ; entre pays de départ et pays d'arrivée, entre organismes égyptiens (comme le CAPMAS) et le ministère des Affaires étrangères de l'Égypte (Zohry 2009 :3). De plus, la présence des clandestins sur le territoire de l'Union européenne ne contribue pas à clarifier les statistiques. Ces migrants clandestins, étant en situation illégale, sont par définition non recensables (Fargues et Lebras 2009 cité dans Pagès-El Karoui 2012 :92). Malgré la variabilité des statistiques liées à la présence des Égyptiens à l'étranger, il est possible d'affirmer le statut de l'Égypte comme «principal exportateur de mains-d'œuvre du Moyen-Orient» (Pagès-El Karoui 2012 :89). L'Italie, devenue la destination privilégiée en Europe pour les Égyptiens, estimait en 2011 accueillir environ 90 365 migrants en provenance de ce pays.

1.2 La gestion des populations extra-communautaires sur le territoire

Le phénomène récent de l'immigration en Italie entraîne encore aujourd'hui des contradictions et des ambiguïtés concernant la gestion des populations étrangères. «Entre régularisations, protections des frontières, exigences nationales et normes européennes», l'Italie semble se trouver dans une impasse (Schmoll et Weber 2004 :140). L'époque du fascisme italien n'a pas posé les bases nécessaires à une législation en matière d'immigration. La fermeture du régime totalitaire sur lui-même a produit un seul texte en vigueur de 1931 à 1940 concernant la sécurité publique et les normes en matière d'expulsion et de contrôle des étrangers sur le territoire (Lettieri 2008 :91). Ces dispositions législatives n'étaient pas appropriées pour réguler des mouvements massifs de personnes franchissant les frontières nationales (Pastore et Dorangricchia 1999 :83). En l'absence de tout programme d'appel de mains-d'œuvre et de politique migratoire, le gouvernement italien ne peut faire face convenablement à l'arrivée massive de population étrangère (Schmoll et Weber 2004 :125).

La longue inertie du législateur italien en matière d'immigration a été ajustée seulement à partir de 1986 avec la première mesure spécifique visant l'égalité de traitement entre travailleurs italiens et ceux venant des pays hors de l'Union européenne (Lettieri 2008 :91). Cette première mesure a principalement pour effet de régulariser certains travailleurs clandestins ou ceux étant devenus clandestins après l'expiration d'un permis de séjour provisoire. Étonnamment, l'Italie est le pays de l'Union européenne qui a régularisé le plus de migrants. Cette régularisation, appelée *sanatoria*, est survenue à plusieurs reprises dans les dernières décennies, auxquelles s'ajoutent des régularisations effectuées en dehors des procédures gouvernementales ou par regroupement familial (Palida et Dal Lago 2002 :184).

Les *sanatorie* sont des régularisations, mais aussi une amnistie pour les employeurs ayant recruté une main-d'œuvre en situation illégale. Les contrevenants qui acceptent de déclarer leurs activités et leurs employés sont dispensés de toutes taxes ou amendes qu'ils devraient fournir s'ils étaient démasqués lors de contrôles étatiques (Schmoll et Weber 2004 :138). Les raisons motivant cette régularisation massive sont fiscales, car «le travail non déclaré des étrangers fait perdre un revenu conséquent à l'État» (Schmoll et Weber 2004 :141). La dernière *sanatoria* s'est produite en 2012 lors de mon terrain de recherche. D'une durée

d'un mois seulement, les immigrants voulant régulariser leur situation devaient payer 1000 euros par personne, s'identifier auprès d'un employeur dans le pays et officialiser leur apprentissage de l'italien⁵. Cette mesure est contestée pour son inefficacité, ne garantissant pas une régularisation complète des immigrants et pouvant amener certains à retomber dans l'irrégularité (Palidda et Dal Lago 2002 :184).⁶ Or, le permis de séjour est considéré comme un passeport ou un permis pour traverser les frontières, pour partir et revenir sans être inquiété lors des contrôles (Schmoll et Weber 2004 :138).

En parallèle à ces régularisations systématiques, d'autres changements législatifs ont été introduits au début des années 1990 avec la loi Martelli. Cette loi officialise la politique migratoire au niveau national et la gestion concrète de l'accueil aux collectivités territoriales. «Malgré les différences d'approche entre les partis politiques de la coalition gouvernementale de l'époque, la loi institue une certaine ouverture» (Lettieri 2008 :92). Pourtant, la réforme législative se durcit deux ans plus tard, particulièrement sur la question de la naturalisation. À la notion de nationalité s'ajoute le facteur ethnique selon le principe de *jus sanguinis*⁷ et le délai entourant les procédures de naturalisation est révisé à la hausse, de cinq à dix ans, sauf en cas de mariage mixte (Lettieri 2008 :93). La loi est rapidement jugée insuffisante. L'adhésion de l'Italie à plusieurs traités de l'Union européenne a eu des conséquences sur la gestion des frontières et des populations immigrantes et le pays n'a d'autre choix que de se conformer aux directives européennes (Lazar 2009 : 229). La convention de Schengen, signée en juin 1990, stipule une libre circulation des citoyens européens entre les frontières des pays membres, mais aussi la fermeture des frontières externes. Cet espace sécurisé vise la constitution d'une «forteresse européenne» (Lettieri 2008 :92). En 1995, le décret Dini, issu d'une coalition hétérogène qui intègre en son sein le parti xénophobe de la Ligue du Nord, n'obtient pas l'accord parlementaire pour sa conversion en loi (Lettieri 2008 :92).

⁵ MINISTERO DELL'INTERNO, 2011, *Articolo 2 del Decreto del Presidente della Repubblica n. 179*, consulté sur internet, (http://www.interno.gov.it/mininterno/site/it/sezioni/servizi/legislazione/immigrazione/0942_2011_09_14_dPR14092011n179.html?pageIndex=1), mars 2013.

⁶ Les personnes qui immigreront en Italie rencontrent de grandes difficultés à renouveler leur permis de séjour en raison des lois trop restrictives. Cela constitue un des nombreux obstacles à la régularisation des immigrants et donc à l'efficacité du système établi sous le nom de *sanatoria* (Palidda et Dal Lago 2002 :190).

⁷ Du latin qui signifie le «droit de sang», accordant aux enfants la nationalité de leurs parents, peu importe le pays où ils naissent (Lettieri 2008 :93).

Adopté en 1998, la première loi-cadre nommée Turco-Napolitano coordonne les différents domaines d'intervention de l'État en matière d'immigration. Cette loi va intervenir à trois niveaux : faciliter une bonne insertion des immigrés avec l'aide de différents organismes d'intervention sociale, la programmation des flux en fonction des besoins économiques et démographiques des régions italiennes et le contrôle des entrées (Schmoll et Weber 2004 :141). En effet, la loi démontre une volonté d'intégration des populations immigrées par la reconnaissance de la diversité culturelle, le respect d'un large éventail de droits sociaux (sécurité sociale, éducation, logement, accès aux soins) et un système de sponsorship assurant le recrutement à distance avec garanties (Schmoll et Weber : 142). Ce dernier système est géré par un programme avec quotas qui tient compte de l'état du marché du travail et du nombre de travailleurs des différentes régions italiennes.

Malgré cette amélioration, la loi-cadre n'a pas que des aspects positifs pour les étrangers sur les territoires italiens en raison de son volet plus répressif. L'aspect le plus controversé de la loi Turco-Napolitano concerne la mise en place de centres d'accueil temporaires (Centri di Permanenza Temporanea e Assistenza). Ces centres, instaurés afin de se conformer aux autres pays européens, sont des lieux de détention provisoire d'un étranger en procédure d'expulsion ou d'extradition. Malgré un décret afin de préciser les contours flous de leur gestion, les centres d'accueil conservent des structures non adaptées, des procédures d'entrées confuses et un non-respect des droits des immigrés (Lettieri 2008 :94).

Le droit au regroupement familial dans le cadre de la loi Turco-Napolitano est également affecté. D'abord, ce droit est accessible à tout ressortissant étranger résidant légalement sur le territoire d'un État (c'est-à-dire titulaire d'un titre de séjour valable) et offre la possibilité d'être rejoint par des membres de la famille afin de rétablir l'unité familiale de façon permanente (Savi 2010 :249). L'immigration familiale est la suite logique de l'immigration de mains-d'œuvre étrangères qui représente l'une des principales sources d'immigration dans la plupart des États européens, incluant l'Italie (Savi 2010 :250). La définition de la famille dans le pays d'arrivée, les politiques de flux migratoires et l'octroi de cartes de séjour sont autant d'éléments à prendre en compte dans ce type d'immigration. Le gouvernement italien ne donne des cartes de séjour qu'à celui ou celle qui a occupé le même emploi pendant plus de 5 ans (Schmoll et Weber 2004 :145). De plus, «... les

membres de la famille susceptibles de rejoindre le ressortissant étranger ne doivent pas constituer une menace pour l'ordre public, la sécurité intérieure et la santé publique» (Savi 2010 :256). Le regroupant (celui qui demande le regroupement familial), doit remplir des conditions supplémentaires, dont de logement et de revenus. La loi prévoit également des procédures de plus en plus longues et des limites à l'identification des membres de la famille pouvant bénéficier du regroupement. Le durcissement des règles concernant le regroupement familial révèle que l'État italien considère ce type d'immigration comme «subie», alors qu'il préfère une immigration «choisie» en fonction de ses besoins économiques (Savi 2010 :261).

Dans la foulée, d'autres modifications sont introduites en 2002 par la loi Bossi-Fini. Le changement de gouvernement durcit encore les lois en lien avec l'immigration par l'intensification des contrôles frontaliers et la lutte contre l'immigration clandestine dans le pays. (Lettieri 2008 :93). De ce fait, il est plus difficile d'entrer légalement sur le territoire et les possibilités d'intégration sont définitivement réduites. La loi révisé à la hausse le délai d'obtention d'une carte de séjour et ajoute une condition, soit «le contrat de séjour» qui exige de l'immigrant un contrat de travail signé entre employeur et employé (Schmoll et Weber 2004 :145). Ces mesures du gouvernement de centre-droite montrent qu'il considère l'immigration comme un «problème de sécurité». L'article 5 de cette loi va même jusqu'à soumettre l'immigrant à une photo dactyloscopique qui implique les empreintes digitales (Schmoll et Weber 2004 : 145).

Au printemps 2007, les ministres de l'Intérieur Giuliano Amato et celui de la Solidarité sociale Paolo Ferrero sous le gouvernement Prodi assouplissent les lois et les décrets concernant l'immigration. Plusieurs mesures sont prises pour améliorer les conditions matérielles des étrangers et réduire le nombre d'entrées illégales, dont la simplification des procédures et l'allongement de la durée des titres de séjour (Lettieri 2008 :95). Malheureusement, les choses ne sont pas si simples, la législation italienne entre en contradiction avec les exigences européennes concernant la gestion des frontières et les politiques d'accueil. On constate également que malgré un soutien important lors de l'approbation des lois en matière d'immigration, celles-ci n'ont pas obtenu le soutien

politique nécessaire à leur application concrète. Le législatif endosse ainsi un rôle plus démonstratif que régulateur (Pastore et Dorangricchia 1999 :83).

1.3 La carte politique

La compréhension des enjeux migratoires passe par une meilleure connaissance de la situation politique du pays d'accueil. Pour ce faire, Ilvo Diamanti explore la situation politique de l'Italie à travers la mise en relation des partis, du territoire et de la société qui a mené à l'effritement du système politique et institutionnel de la République à la fin des années 1990. Selon ce sociologue et politologue italien, il y a trois phases dans l'histoire politique de l'Italie : celle des partis de masse, celle de la hausse des autonomistes et, enfin, celle qui coïncide avec l'émergence de la Deuxième République et l'effondrement des partis traditionnels.

La première période, la plus longue, débute après la deuxième guerre et s'étend jusqu'à la fin des années 1970 avec le passage à la République, la rédaction du texte constitutionnel et la reconstruction socioéconomique du pays. On ne parlera pas d'immigration en Italie pendant cette période, puisque c'est seulement vers la fin des années 1970 que le phénomène émerge suite au choc pétrolier de 1973. En effet, cet événement marque un ralentissement de la croissance économique amorcée dans l'après-guerre, tout particulièrement dans les pays du Golfe. «La nécessité de l'immigration est alors remise en cause dans les pays qui avaient bénéficié de l'importation de mains-d'œuvre, ce qui produit la fermeture des frontières et des canaux de recrutements officiels» (Lettieri 2008 :86). C'est donc seulement à la fin des années 1970 que le flux migratoire en direction de l'Europe du Sud comme le Portugal, l'Espagne, la Grèce et l'Italie prend de l'ampleur et constitue un véritable «pôle méditerranéen» d'attraction.

La première période politique de l'Italie, au sortir de la Seconde Guerre mondiale, est marquée par une transition vers le pluralisme politique qui s'effectue grâce à l'image positive des partis et leur contribution à l'organisation du jeu démocratique après la dictature fasciste (Lettieri 2008 :108). À cette époque, politique et société au niveau local s'intègrent et se renforcent réciproquement (Diamanti 2009 :38). Les partis sont étroitement

liés à la présence diffuse et enracinée d'une tradition culturelle sur le territoire italien consolidée à travers un réseau d'associations et d'organisations communautaires.

Malgré la présence de plusieurs partis politiques, on ne peut parler exactement de pluralisme dans le contexte politique italien, puisque deux partis vont monopoliser la scène politique au détriment des autres. Pour illustrer cette opposition distincte sur la carte politique de l'Italie, Diamanti leur attribue des zones colorées. La Démocratie Chrétienne (le blanc), constamment au gouvernement et le Parti Communiste (le rouge), toujours dans l'opposition, rendent impossible l'alternance des partis au pouvoir, devenant un bipartisme imparfait⁸. En définitive, les deux partis ne sont pas seulement en compétition entre eux, ils ont forgé des «sous-cultures territoriales, blanche en Vénétie, rouge dans l'Italie centrale, c'est-à-dire, des formes de socialisation, de culture, et d'identités collectives, concentrées et stabilisées dans un espace précis» (Lazar 2009 :36).

Toutefois dès les années 1960, on remarque de grands changements dans la société italienne qui se répercutent sur la popularité des partis de masse. La hausse du niveau de vie et d'instruction, la sécularisation, les changements générationnels ou encore l'individualisation croissante sont tous des éléments produisant un éloignement face aux sous-cultures promues par les partis de masse. La population italienne va adhérer en moins grand nombre aux partis et ira même jusqu'à les critiquer. Les termes de l'échange se sont modifiés et les usages des partis par la société ont évolué, les individus exprimant d'autres besoins et d'autres aspirations (Lazar 2009 :39).

La seconde période se situe dans les années 1980 et prend toute son ampleur dans les années 1990. Les conséquences de la chute du mur de Berlin en 1989 et la fin de l'URSS deux ans plus tard se font sentir en Italie (Lazar 2009 :106). Les clivages idéologiques et leurs affrontements se marginalisent, permettant aux électeurs de porter une plus grande attention sur les problèmes internes, dont celui de la partitocratie⁹ et des vagues migratoires de plus en plus importantes. Le système des partis stables depuis 45 ans en Italie s'effondre.

⁸ Une expression utilisée par Giorgio Galli dans les années 1960 pour désigner la structure «déficiente» de l'offre politique en Italie.

⁹ La partitocratie ou *partitocrazia* est un abus de pouvoir de la part des partis politiques accaparant tous les rouages du pouvoir, à la fois dans l'administration et dans l'appareil étatique (Lettieri 2008 :108). Cela a débuté dès les années 1960 menant graduellement un affaiblissement de la structure étatique.

«Les plus grands partis disparaissent ou bien ils changent de nom et référents idéologiques; de nouveaux partis voient le jour» (Lettieri 2008 :115).

Cette période est marquée par la dissolution du parti Démocratie Chrétienne, de ce fait même d'une réduction de la zone blanche au profit d'une autre, soit la zone verte attribuée aux partis autonomistes. La Ligue du Nord, le parti autonomiste le plus connu, tire son origine des ligues régionalistes ayant émergé aux élections de 1983 et de 1987. Tranquillement, des partis tels que la Ligue de Vénétie ou la Ligue de Lombardie vont gagner de plus en plus de votes, au détriment de l'électorat du parti Démocratie Chrétienne. «Sous l'initiative d'Umberto Bossi, ces différentes ligues régionales se réunissent en une fédération, la Ligue du Nord» (Lettieri 2008 :114). Accusant de corruption les partis de l'ancien système politique, la Ligue symbolise le changement sur la scène politique.

La Ligue du Nord apporte littéralement une autre dynamique dans la politique italienne. La référence au territoire devient un élément symbolique, une bannière, pour être investie dans la compétition et dans la lutte politique. La Ligue porte également un discours agressif et demeure, malgré son évolution dans les dernières années, un parti antieuropéen et xénophobe (Lettieri 2008 :115). L'arrivée des immigrants suscite des sentiments ambivalents, entre nécessité et inquiétude. Suite à son ascension sur la scène politique, la Ligue du Nord a vite fait de laisser tomber ses tentations séparatistes pour se présenter comme «le parti de l'ordre, du «nettoyage» et de la «tolérance zéro» » (Lazar 2009 :281). Le discours de ce parti d'extrême droite, sur l'insécurité, la lutte contre la délinquance, la prostitution et les clandestins, a de graves répercussions sur la législation de l'immigration. Ouvertement anti-immigrante, la Ligue du Nord diffuse des préjugés vis-à-vis les immigrants musulmans et pose des actions contre l'ouverture de mosquées (Saint-Blancat et Friedberg 2002 :102). Nonobstant son succès aux élections de 1992, totalisant 8,6% des voix et la situant au quatrième rang au niveau national, la Ligue du Nord connaît pourtant un déclin électoral (Lettieri 2008 :114). Or, malgré l'avancée des partis autonomistes, le contexte politique à cette époque ne permettait toujours pas de contourner le blocage du système politique italien pour une meilleure alternance de partis politiques au pouvoir.

La troisième période, qui débute au milieu des années 1990 et prend toute son importance dans les années 2000, est marquée par plusieurs ruptures et une transition importante dans

le système politique vers ce que de nombreux analystes nomment la Deuxième République. Cela s'explique d'abord par l'arrivée d'un nouvel acteur politique. En 1994, la Ligue du Nord s'allie, pour la première fois, avec l'Alliance Nationale et Force d'Italie sous la bannière du Pôle des libertés. Le parti Force d'Italie, que Diamanti présente comme étant le «parti personnel»¹⁰ ou «le parti du président»¹¹, est incarné par l'acteur politique Silvio Berlusconi. Il n'est pas un inconnu lorsqu'il arrive dans l'arène politique en 1993 : il est manager, propriétaire de plusieurs médias et président du populaire club de football le Milan AC. «Depuis vingt ans, il a déjà construit un empire industriel et financier et s'est forgé une image séduisante de chef d'entreprise...» (Musso 2003 :14). Le *Cavaliere*¹² fait son entrée dans l'arène politique de manière innovatrice. Le 26 janvier 1994, il annonce son entrée officielle en politique, en boucle sur ses chaînes, ce qui révolutionna littéralement la communication politique en Italie (Lazar 2009 :114). «Berlusconi va structurer une idéologie puissante issue de l'entreprise de médias, ce qui lui a permis de conquérir le pouvoir» (Musso 2003 :15).

Son parti, Force Italie, n'a pas de marque territoriale définie ou régionale et n'a pas recours au discours sur l'identité. Il est un amalgame plus ou moins cohérent de différentes valeurs. Quelques fois changeantes et même ambivalentes, ces valeurs sont mises de l'avant pour attirer le plus d'électeurs possible, «d'un côté les petits entrepreneurs du Nord, les professions libérales, les commerçants et artisans, de l'autre les gens inquiets de la globalisation, l'eupéanisation et l'arrivée massive des immigrés, et enfin les catholiques pratiquants» (Lazar 2009 :116). Malgré ses emprunts à plusieurs idéologies, Force d'Italie ne s'apparente à aucun autre parti. Dorénavant, l'organisation des partis est plus centralisée et moins dispersée sur le territoire, donc il est préférable pour eux d'investir dans la communication, en particulier dans les médias. Ainsi, les électeurs ont tendance à observer les partis à travers leurs leaders (Diamanti 2009 :29).

Dans cette Deuxième République, non seulement la configuration politique change radicalement, mais le système de vote aussi. En 1993, suite à un long processus marqué par

¹⁰ Le «parti personnel» ou «partito personale» est tiré de l'auteur Mauro Calise, dont s'inspire Ilvo Diamanti.

¹¹ Le «parti du président» ou «partito del presidente» est une seconde définition proposée par Angelo Panebianco qu'Ilvo Diamanti emprunte dans son ouvrage.

¹² Berlusconi a été fait «chevalier du travail» en 1977 par le président de la République. Il est alors devenu pour tous le «*Cavaliere*», un de ses nombreux surnoms.

un référendum, un nouveau mode de scrutin mixte est instauré : majoritaire à 75 %. Cette nouvelle configuration saluée par les experts dessine une «structure bipolaire dans laquelle évoluent deux coalitions préélectorales» (Lettieri 2008 :118). La bipolarisation n'est toutefois pas stable et a de graves conséquences sur le système, dont une fragmentation de l'offre, enclenchant «un double processus contradictoire de regroupement de coalitions et d'éclatement de partis» au gré des élections (Lazar 2009 :111). Au parlement, on retrouve une grande instabilité, passant d'un groupe politique à l'autre durant la législature.¹³ En 1994, Berlusconi doit remettre sa démission sept mois après sa victoire ; durant sa longue législature de 2001 à 2006, «ses alliés l'ont contraint à d'incessantes médiations et des crises gouvernementales ont éclaté» (Lazar 2009 :113). Le centre gauche n'est pas plus unanime. Victime de concurrence et de rivalités au sein de la coalition, Romano Prodi devra abandonner le pouvoir en 1998 et en 2008. Même si en 2008 Berlusconi obtient un troisième mandat, il est contraint de se retirer en 2011, suite à d'innombrables scandales et problèmes économiques dans le pays. Il cède sa place à l'économiste Mario Monti afin de sauver l'Italie qui s'enfonçait de plus en plus sous le poids de la dette.¹⁴ Après deux décennies de «Berlusconisme» et la démission de Monti en décembre 2012, la population italienne retourne aux urnes.¹⁵

Si Berlusconi est un homme doué dans les campagnes électorales, ses compétences de président du Conseil sont contestables (Lazar 2009 :115). En effet, son bilan de plusieurs années au gouvernement reste mitigé dans la population. Or, contre toute attente, Silvio Berlusconi fait une remontée spectaculaire dans les sondages et suit de près la coalition du centre gauche menée par Luigi Bersani aux élections de février 2013. Malgré ses faux pas, Berlusconi va-t-il séduire l'électorat avec l'annulation de la taxe immobilière sur la demeure ? Quelles seraient les conséquences sur l'immigration si Berlusconi obtenait un quatrième mandat ? Au croisement entre populisme, réformes institutionnelles, démocratie participative et désintérêt politique, «l'Italie est à la fois un cas spécifique et un cas

¹³ Voir BARDI, L., 2002, «Italian parties, Change and functionality», in P. Webb, D. Farrel et I. Holliday (dir.), *Political Parties in Advanced Industrial Democracies*, Oxford, Oxford University Press.

¹⁴ «Le paradis du populisme», La Presse de Montréal, 23 février 2013.

¹⁵ «Monti: "Dimissioni dopo la legge di stabilità".Svolta dopo due ore di incontro con Napolitano», *La Repubblica*, 8 décembre 2012.

emblématique des processus plus généraux qui affectent toutes les démocraties» (Lazar 2009 :116).

1.4 Du miracle économique à la décadence

Si les prochaines élections en Italie font présentement les manchettes, la crise économique occupe tout autant les journaux. L'économie du pays, de plus en plus fragilisée, est sans l'ombre d'un doute une source de préoccupations. Mais cela est-il imputable seulement au contexte international ? Plusieurs voient dans la crise économique de l'Italie et son ralentissement économique persistant le résultat de plusieurs décennies de lacunes et d'obstacles structurels (Targetti Lenti 2011 :128). Afin de comprendre la situation économique de l'Italie en ce début du XXI^e siècle, il est nécessaire de remonter aux années des «économies miraculeuses», c'est-à-dire aux années suivant la Seconde Guerre mondiale (Targetti Lenti 2011 :97). Affaiblie et vaincue lors du conflit, l'Italie connaît pourtant un essor économique rapide qualifié de miraculeux à deux reprises. Le premier «miracle économique» entre 1945 à 1968 est soutenu par le «triangle industriel» du Nord-Ouest délimité par les villes de Turin, Gênes et Milan (Lazar 2009 :273). Dans les années suivant la guerre, les modes traditionnels de production qui n'avaient guère intégré les progrès techniques disparaissent. On retrouve aussi un excédent de mains-d'œuvre employé jadis dans l'industrie militaire du régime fasciste que le système agricole ne peut pas absorber (Lettieri 2008 :36). Le pays se tourne donc vers la modernisation soutenue par un ensemble de politiques publiques, macroéconomiques et industrielles (Lazar 2009 :261).

Ce passage vers l'industrialisation a une double incidence sur les activités économiques et sur la structure sociale du pays. En effet, la société italienne réalise la plus profonde transformation de son histoire contemporaine en passant d'une économie essentiellement rurale et agraire, concentrée dans le Nord-Est de la Péninsule, à une économie industrielle. La métallurgie, la sidérurgie, la mécanique et la chimie sont les secteurs les plus dynamiques de l'industrie. À partir de 1958, les industries d'automobiles Fiat, Alfa Romeo et Ansaldo multiplient par quatre leur production. «Cette industrialisation accélérée est accompagnée de l'ouverture du marché international aux produits italiens» (Lettieri 2008 :36). Or, le développement économique de l'Italie est discontinu et variable d'une région à l'autre (Lettieri 2008 :35). Les régions du nord, devenues industrialisées,

produisent plusieurs inégalités au sein du pays (Lettieri 2008 :36). C'est à cette époque que l'enjeu du *Mezzogiorno* fait surface dans les médias et la politique.

En matière de développement économique, l'Italie a longtemps été marquée par un dualisme : le Nord-Ouest, industriel et riche, côtoie la région méridionale, réputée pour sa pauvreté et son sous-développement (Lettieri 2008 :65). À la fin du XIXe siècle, plusieurs enquêtes parlementaires contribuent à définir l'enjeu méridional par la mise en évidence des mauvaises conditions de vie des populations du sud de l'Italie : analphabétisme, insalubrité des logements, malnutrition (Lettieri 2008 :66).¹⁶ Des écarts importants se sont creusés entre le Nord et le Sud, amenant le gouvernement à diminuer cette fracture économique intérieure par la mise en place d'instruments de développement régional comme *la Casa per il Mezzogiorno* (Lazar 2009 :261). Celle-ci permettait la distribution des ressources financières, de lancer la construction d'infrastructures routières et de systèmes d'irrigation. «Malgré d'importants moyens pour soutenir la renaissance de l'agriculture méridionale, les paysans du sud préfèrent émigrer et travailler dans les usines du Nord, les exploitations étant trop petites et insuffisamment irriguées» (Lettieri 2008 :67). Mais voilà, même si le modèle élaboré à cette époque fut un grand succès économique, il montre dorénavant certaines limites. Quelles sont les contraintes auxquelles le système économique italien n'a pas su faire face ? Pourquoi n'a-t-il pas élaboré les stratégies adéquates pour faire face à ces défis ?

Si l'économie de l'Italie suivant la Seconde Guerre mondiale est qualifiée de miraculeuse avec un taux de croissance de 5 % et plus par année, le pays vit aussi une période difficile, due aux chocs pétroliers, aux luttes ouvrières et étudiantes (Lazar 2009 :273). Les expressions décrivant les crises sociales italiennes sont innombrables. «Les années dures»¹⁷, entre 1940 et 1950, témoignent d'un anticommuniste virulent et d'une forte répression à l'encontre des organisations du mouvement ouvrier (Lazar 2009 :56). Ce contexte de guerre froide a en effet suscité de grands bouleversements sur la scène syndicale. Les années 1960 ont amorcé une sorte de réveil de la combativité sociale en commençant par le «mai rampant» relatant les révoltes estudiantines et «l'automne chaud»

¹⁶ À partir des recherches de Leopoldo Franchetti et Sidney Sonnino 1876, Stefano Jacini 1877 ainsi qu'Antonio Gramsci 1974.

¹⁷ Expression avancée par le sociologue Aris Accornero.

où la révolte a gagné l'ensemble de la classe ouvrière en 1969 (Lazar 2009 :65). Ces périodes de fortes tensions débouchent sur les «années de plomb», c'est-à-dire l'escalade de la violence armée, provenant d'extrême droite comme d'extrême gauche (Lazar 2009 :63). À cet ensemble s'ajoute une démobilisation hâtive de l'État ayant de graves répercussions sur la restructuration des entreprises publiques avant leur privatisation. Celles-ci n'arrivaient pas à endosser le rôle d'acteurs transfrontaliers et à fournir le financement nécessaire à l'introduction de nouvelles technologies, ce que l'État aurait pu permettre en jouant un rôle plus actif (Lazar 2009 :252).

La crise de l'industrie et les crises sociales des années 1960 sont pourtant le théâtre du deuxième miracle économique avec le développement de petites et moyennes entreprises (PME) au Centre et au Nord-Est de l'Italie, de Pérouse à Trieste en passant par Florence et Parme, Vérone et Belluno. D'abord discrète et diffuse, cette «troisième Italie»¹⁸ prend toute son importance vingt ans plus tard avec des «milliers de petites firmes compétitives et exportatrices, puisant dans la spécialisation sectorielle poussée, les structures familiales et communautaires et les institutions locales les ressources de leur essor» (Lazar 2009 :273). Le développement de l'économie diffuse de la tierce Italie accroît la pénurie de main-d'œuvre qui sera comblée par l'arrivée de population étrangère sur le territoire. Or, l'insertion des immigrants sur le marché du travail italien n'est pas facile. L'économie italienne, caractérisée par un double marché du travail dont une partie relève de l'économie informelle, engendre une grande précarité de travail pour les immigrants (Lettieri 2008 :90).

Même si les disparités régionales entre le Nord et le Sud subsistent toujours, on ne peut plus parler de deux Italie traditionnelles puisque la «troisième Italie» ne s'apparente ni au triangle industrialisé du Nord-Ouest, ni au *Mezzogiorno* dominé par les exploitations latifundiaires (Lazar 2009 :275). Ces petites firmes dynamiques opèrent surtout dans les secteurs de la mode, des biens domestiques et de la mécanique instrumentale. L'économie diffuse de la tierce Italie n'est ni subventionnée, ni planifiée par l'État. Pourtant, avec le recul, plusieurs décisions nationales ont eu des incidences importantes, comme la taxation faible, les contrôles fiscaux rares, la répression en cas de fraude négligée ainsi qu'une amnistie vis-à-vis des employeurs d'une main d'œuvre étrangère en situation illégale. Cette

¹⁸ Voir BAGNASCO, A., 1977, *Tre Italia, La politica territoriale dello sviluppo italiano*, Bologna, Il Mulino.

indulgence des partis au pouvoir envers les artisans, les professions libérales et les petits industriels impliquait, en échange, un soutien en termes de vote (Lazar 2009 :278).

De plus, le flux d'argent envoyé dans le Sud par l'État alimente une demande en biens de consommation sur le marché intérieur que les PME du Centre et du Nord-Est de l'Italie offrent dans le secteur tertiaire de l'économie. La troisième Italie bénéficie aussi entre 1970 et 1980 d'une monnaie faible propice aux exportations. L'État adopte une stratégie monétaire inflationniste qui avantage les petites firmes aux dépens d'une intervention industrielle mieux articulée et avantageuse pour l'Italie (Lazar 2009 :278). Ces dévaluations consécutives jusqu'en 1992 atteignent une limite; la dette publique exponentielle et le manque de confiance des investisseurs étrangers mettent l'Italie dans une situation délicate. En 1996, la devise italienne a perdu le tiers de sa valeur. Le gouvernement italien décide alors d'adhérer à la monnaie unique avec le traité de Maastricht. Afin de respecter les critères de cette entente européenne, l'état italien instaure dorénavant des politiques d'austérité et une rigueur budgétaire.

L'idéalisation et l'engouement que suscite l'ascension spectaculaire des PME en Italie sont de courte durée. Non seulement les mesures pour avantager ces firmes ont de graves répercussions sur l'économie italienne à l'aube du XXIe siècle, mais leur structure et leurs performances n'arrivent pas à s'adapter aux exigences de la mondialisation. Rapidement, l'économie et le contexte de production italiens sont fragilisés par les entreprises de taille modeste en raison de leur manque d'innovation technologique et l'économie souterraine de celles-ci (Lazar 2009 :274). L'Italie est soumise à de nouvelles obligations économiques et cela ne manque pas de causer de l'insatisfaction chez les travailleurs aisés et les petits entrepreneurs. Ceux-ci forment des revendications liées à leurs intérêts que les ligues autonomistes et régionales vont transposer au niveau politique. «Leur percée aux élections de 1992 coïncide avec la détérioration des finances publiques et le durcissement de la pression fiscale» (Lazar 2009 :279). C'est à cette époque qu'une question septentrionale émerge, évoquée d'abord par la Ligue du Nord et effaçant presque la question méridionale de l'agenda politique et médiatique (Letierri 2008 :68). La question septentrionale est avant tout un projet politique d'un parti (La Ligue du Nord), qui entend défendre un territoire et ses intérêts, dans ce cas-ci, le Nord (Lazar 2009 :159).

En 2008, même si le taux de chômage de 6 % s'apparente à celui de ses voisins européens, l'activité économique de l'Italie stagne et les échanges extérieurs enregistrent des soldes négatifs ainsi que des résultats médiocres (Lazar 2009 : 259). Autrement dit, le pays encaisse de mauvaises performances économiques. Ancien pays à l'économie agro-industrielle converti à une industrie avancée, l'Italie est devenue en quelques décennies une véritable société postindustrielle (Lettieri 2008 :35). Cela explique en partie les inégalités économiques entre les différentes régions de l'Italie (tout particulièrement entre le Sud et le Nord) et l'arrivée de mains-d'œuvre étrangères afin de combler les besoins du marché du travail. Avec ses mutations politiques et socio-économiques, la société italienne s'est métamorphosée, mais ne peut malheureusement pas remonter la pente de la crise économique.

1.5 Conclusion

L'Italie, contrairement à d'autres pays membres de l'Union européenne, subit une croissance drastique de vagues migratoires depuis seulement les quinze dernières années, surtout en provenance de l'Europe de l'Est, de la Chine et de l'Afrique du Nord. De cette dernière zone géographique, on observe une importante population immigrante d'origine égyptienne. L'Italie est devenue la destination de prédilection en Europe pour les Égyptiens avec une population de 90 365 personnes en 2011. Cependant, les conditions du pays d'accueil ne sont pas entièrement favorables et adaptées pour les immigrants. Suite à plusieurs «miracles économiques», dont le dernier s'explique par le développement de PME dans la troisième Italie, le pays ne peut se contenter de mains-d'œuvre locales. Or, l'Italie se dote tardivement de politiques migratoires ou de programmes d'appel de mains-d'œuvre appropriés, et ce, en dépit des besoins nationaux.

L'arrivée de plus en plus importante de migrants en situation illégale sur le territoire et les traités signés avec l'Union européenne afin de contrôler les frontières n'entraînent pas un assouplissement des lois sur l'immigration. La présence de clandestins sur le territoire instaure également un climat d'inquiétude dans la population qui se traduit par l'élection de partis xénophobes dans les années 1990, période où on observe la plus grande croissance d'extra-communautaires sur le territoire italien. L'Italie subit actuellement de grandes tensions économiques et politiques qui ne présagent pas de meilleures conditions d'accueil

et d'insertion pour les immigrants d'origine égyptienne et de foi musulmane. Comment conjuguer les exigences du pays d'accueil et habiter les normes auxquelles on adhère ? Avec une attention particulière portée aux femmes égyptiennes et de foi musulmane, j'expliquerai comment celles-ci pratiquent leur piété dans un contexte majoritairement non-musulman.

Chapitre 2 – Le cadre conceptuel

Tous ces débats publics et ces regards dirigés vers les femmes dans l’islam ne peuvent être sans conséquences. Selon l’islamologue Fabienne Brion, ces femmes «...appartiennent à l’un des groupes de population les plus examinés, ...et dévisagés» (Brion2004 :8). En désirant donner une voix aux musulmanes vivant dans le contexte européen, elle décrit également la souffrance dont elle a été témoin. « Qu’elles aient ou non fait le choix de se voiler, plusieurs d’entre elles m’avaient, lors des entretiens, dit leur souffrance d’être le plus souvent investies comme objets – de voir, de savoir, de pouvoir» (Brion 2004 : 8). Afin d’éviter ce piège, j’ai donné une place privilégiée aux discours des musulmanes et à leur capacité d’agir. Dans ce chapitre, j’expliquerai comment aborder l’islam dans une recherche en sciences sociales à partir de la perspective des féminismes musulmans. À l’aide une triade conceptuelle (agency, *habitus* et performativité), je vais réfléchir sur la construction d’une subjectivité dans le rapport complexe entre des éléments normatifs et des actions motivées.

2.1 L’islam comme modèle explicatif ; le paradigme des féminismes musulmans

Dans une recherche abordant le religieux, il ne suffit pas de définir les concepts. Il est également nécessaire d’interroger la pertinence du religieux, dans ce cas-ci l’islam, dans un modèle explicatif des phénomènes sociaux. En effet, comment aborder l’islam sans emprunter des raccourcis théoriques ? «L’islam «bénéficie», y compris chez les intellectuels, d’une sorte d’immuabilité. [Celui-ci] semble ne jamais avoir changé de forme et encore moins de contenu depuis ses origines jusqu’à nos jours» (Ouardani 2009 :150). La tendance à considérer l’islam comme immuable est la même qui tend à l’opposer à la modernité. Le réel souci n’est pas la mise en relation de la modernité avec la religion, mais l’opposition entre la modernité et l’ensemble des sphères de la société sous le nom générique d’islam.

La sociologue et féministe Zahra Ali abonde dans le même sens : «Faisant fi de la diversité et de la complexité sociologiques des sociétés majoritairement musulmanes [...] beaucoup considèrent que l’islam serait la cause fondamentale du «sous-développement», de

«l'archaïsme» et du «retard» du monde musulman» (Ali 2012 :14). Restreindre l'islam à un état statique ou l'opposer systématiquement à la modernité vient à mettre de côté un nombre infini d'expériences singulières. «La communauté musulmane compte plus d'un milliard d'individus, vivant sur tous les continents dans des conditions d'extrême diversité politique, sociale, culturelle et - bien qu'on soit trop peu attentif - religieuse» (Barlas 2012 :71). Afin d'établir une réflexion critique sur l'islam dans le cadre d'une recherche en sciences sociales, il me semble primordial de rompre avec les approches binaires, de montrer la complexité du sujet (dans mon cas, les pratiques des Égyptiennes musulmanes) et de dé-essentialiser toute lecture de «la femme dans l'islam».

Or, «La religion peut-elle tout expliquer ?» (Ouardani 2009 :147). Il est possible de se positionner dans l'un des deux extrêmes afin de répondre à cette question. D'un côté, on dégage totalement le religieux, ne voyant pas son importance dans l'organisation et le cadrage de la vie sociale, et de l'autre on voit dans la religion la condition *sine qua non* des comportements sociaux et du sens qu'ils recèlent. Cette dernière perspective conduit à de grandes confusions. Par exemple, «...un comportement donné, une manière de faire trouveraient leurs explications dans les commandements et les dogmes religieux ou, plus vaguement encore, dans la religion elle-même» (Ouardani 2009 :149).

Ma position ne se situe évidemment pas à l'un de ces deux pôles. Je postule que le religieux occupe une place centrale dans le cadrage de la vie sociale. Toutefois, il ne constitue pas un cadre normatif étouffant toute initiative individuelle, et ce, malgré la présence des injonctions religieuses sous forme écrite. En effet, «ce n'est pas parce que les commandements d'un comportement donné sont formellement annoncés dans les dogmes et les textes religieux que l'observation de ce comportement trouve son essence dans la référence à ces mêmes dogmes» (Ouardani 2009 :147). Pourquoi des comportements sociaux, bien définis et identifiables dans les écrits coraniques, peuvent-ils être en adéquation, en décalage, voire en opposition face à ceux-ci ? Comment expliquer que certaines personnes adhèrent à l'enseignement religieux alors que d'autres n'éprouvent pas ou plus ce besoin, sans pour autant que la foi et les croyances religieuses ne soient estompées?

Il est possible de trouver réponses à ces interrogations dans les recherches des féministes musulmanes. L'expression «féminismes musulmans» est apparue dans les années 1990 dans les milieux intellectuels et universitaires (Ali 2012 :22). Cette perspective «...défend les droits des femmes, l'égalité des sexes et la justice sociale en donnant aux arguments islamiques une place centrale, mais pas nécessairement unique» (Badran 2012 :46). Elle repose également sur une affirmation centrale : le Coran soutient l'égalité entre tous les êtres humains et ce sont les idées et les pratiques patriarcales qui ont entravé ou subverti la mise en pratique de cette égalité entre hommes et femmes (Badran 2012 :47). Malgré la complexité du mouvement, ces féministes ont concentré leurs efforts sur la révision de la jurisprudence islamique, la relecture de l'exégèse, la (ré) écriture de l'histoire des femmes musulmanes et l'élaboration d'une pensée féministe en adéquation avec l'islam (Ali 2012 :24). Cette réinterprétation des écrits religieux par ces intellectuelles féministes permet de remettre en question des évidences et de nous rappeler la distinction entre les écrits religieux et leurs interprétations.

Asma Barlas, une intellectuelle pakistano-américaine, explique cette distinction en se référant au rôle des représentations et des textes sacrés dans la structuration de nos attitudes et de nos pratiques sociales et sexuelles. Ses recherches décrivent bien comment les significations que nous attribuons à un texte résultent de l'acte de lecture, donc d'un acte interprétatif et parfois même masculinisé. Cet acte :

« [...] confèrent un rôle central à la question de savoir qui lit le Coran et comment on lit le Coran non seulement pour les inégalités [...], mais aussi spécifiquement en raison du fait que des lectures différentes d'un même texte peuvent conduire à des «islams fondamentalement différents» » (Barlas 2012 :75).

Les écrits coraniques suscitent diverses interprétations, donc plusieurs façons d'agir. Encore aujourd'hui, on retrouve des débats dans les sociétés musulmanes sur les interprétations des textes sacrés, les pratiques découlant des commandements religieux et l'importance qu'on doit leur attribuer (Mahmood 2009 :181).

Par contre, je ne souhaite pas m'attarder, comme le font déjà les féministes musulmanes, à la relecture des écrits coraniques. Ma recherche repose davantage sur les «formes particulières de pratiques discursives» que sur la reformulation concrète de celles-ci

(Mahmood 2009 :180). Ces pratiques discursives se concrétisent à travers divers ensembles de procédures, de techniques et d'exercices qui permettent la formation de sujets éthiques et moraux (Mahmood 2009: 180). Autrement dit, les codes moraux et les commandements religieux ont leur importance dans ma recherche, mais je m'attarde plus particulièrement à la façon dont les gens vivent ces codes. Le religieux peut devenir une référence qui oriente les agissements individuels et les relations sociales. Je me concentre donc sur la relation personnelle entre l'individu et le sentiment religieux auquel il souscrit ou dans lequel il se reconnaît. Or, comment comprendre cette relation entre le sujet agissant et la dimension religieuse ?

2.2 Une théorie de la pratique

Dans les années 1960-1970, plusieurs lectures structuralistes, marxistes ou déterministes du social orientent les recherches vers les structures ou les lois macrosociales régissant les comportements individuels. Dans ce contexte, «les acteurs sociaux ne disposent plus de latitude dans leurs actions, et leurs pratiques découlent inévitablement des conditions sociales ou structurales auxquelles ils sont soumis» (Costey 2004 :8). Toutefois, un «tournant pratique» important s'opère dans les recherches et les analyses (Schatzki 2001 :1). On s'intéresse alors aux décisions individuelles des acteurs. C'est en réaction à ces approches qu'une théorie émerge, basée sur l'action, la pratique, la praxis, l'interaction, l'expérience ou la performance des acteurs. La théorie de la pratique est d'abord une perspective à partir de laquelle une variété de théories et de méthodes prennent forme en anthropologie, mais aussi dans les sciences sociales en général (Ortner 1984 :127).

Parmi les intellectuels ayant marqué la théorie de la pratique, on retrouve l'historien anglais Edward Palmer Thompson. Intellectuel de gauche et associé au courant d'«humanisme socialiste», il se distingue par l'accent mis sur la capacité qu'ont les personnes d'agir pour leurs propres intérêts, sur l'autonomie morale et les besoins humains et son rejet des formes politiques du stalinisme et de la sociale démocratie (Frader 2012 :357). Dès les années 1960, son intérêt pour l'histoire «vue d'en bas» et l'expérience des hommes et des femmes ordinaires dans ses recherches sur les classes ouvrières en Angleterre le mènent à un rejet du dogmatisme et du déterminisme des structures (Frader 2012 :356).

Si pour E. P. Thompson la *classe* conserve son importance comme catégorie d'analyse fondamentale, il ne la considère pas comme une structure. En effet, la classe est selon lui une relation, «...comme quelque chose qui se passe en fait...dans des rapports humains» (Frader 2012 :358). Il déplace radicalement la problématique de la formation des classes en mettant de l'avant la conscience de classe et le processus par lequel elle est historiquement produite. «La conscience de classe, qui est si importante non seulement pour la subjectivité des acteurs sociaux, mais aussi pour la mobilisation et l'action, est elle-même non pas une abstraction, mais le produit de l'expérience des ouvriers» (Frader 2012 :359). En restituant la capacité d'agir des gens communs comme moteur de l'histoire, E. P. Thompson permet de faire les premiers pas vers une réflexion sur la subjectivité des acteurs sociaux.

Le premier ouvrage à positionner concrètement l'acteur au centre du modèle d'analyse est celui de Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, publiée en 1978. «Ce qui manque, aux yeux de Bourdieu... c'est un versant actif, une plus grande autonomie de l'acteur et un souci de son expérience subjective» (Costey 2004:9). L'entreprise intellectuelle de Bourdieu visait à repérer un intermédiaire possible entre le déterminisme social et la pensée de Sartre centrée sur le sujet d'un libre arbitre. Si l'acteur occupe une place de choix dans sa théorie de la pratique, Bourdieu dénonce cependant la conception d'un sujet pleinement conscient de ses orientations pratiques et de ses principes. C'est par le concept d'*habitus* que Bourdieu propose d'introduire une passerelle entre le passif et l'actif. Il tente ainsi de réunir un ensemble «...de conduites qui puisse être orienté par rapport à des fins sans être consciemment dirigé vers ces fins, dirigé par ses fins» (Costey 2004 :11).

De plus, Bourdieu se questionne sur les régularités dans la société. Dans une entrevue, il souligne ceci : «Je peux dire que toute ma réflexion est partie de là : comment des conduites peuvent-elles être réglées sans être le produit de l'obéissance à des règles ?» (Lamaison 1985 :5). Ce type d'action est essentiel dans la théorie de la pratique. L'action vue comme simple exécution des règles et des normes est unanimement rejetée (Ortner, 1984 :150). À l'autre extrême, l'idée d'un sujet positionné en dehors de toutes contraintes et libre de toutes restrictions est également mise de côté. Il ne reste plus que l'action en tant que choix pragmatique et une prise de décision calculée et stratégique (Ortner 1984 :150).

Cette dernière définition de l'action dans la théorie de la pratique rejoint également la notion d'*agency*. Ce concept largement utilisé dans les sciences sociales permet de penser la marge de manœuvre dont disposent les individus, leurs habiletés à agir pour eux-mêmes, à influencer les gens et les événements qui les entourent et leur capacité à garder un certain contrôle sur leur propre vie (Michaud 2011 :3). En fait, la pratique et l'*agency* sont complémentaires dans le fonctionnement social : la pratique est l'action en soi et l'*agency* est la capacité d'agir ou de s'engager dans l'action (Ahearn 2001 :118).

Cet intérêt pour la capacité d'agir soulève des interrogations sur les possibilités de résistance. Cette réflexion, liée directement à la théorie de la pratique, a été largement abordée dans les grandes études sur les insurrections paysannes et les révolutions dans les années 1960-1970. Des auteurs tels que James C. Scott, Jeffrey Paige et Éric Wolf ont élaboré cette réflexion en faisant ressurgir des formes de résistances inattendues, plutôt subversives, à petites échelles, locales et liées à aucun système ou aucune idéologie d'émancipation (Abu-Lughod 1990 :41). Or, la question de la résistance associée à la théorie de la pratique et à la notion d'*agency* a suscité plusieurs critiques en sciences sociales.

Une de ces critiques est celle faite par l'anthropologue Lila Abu-Lughod. À travers sa propre implication dans un cas, celui des femmes bédouines dans le désert égyptien, elle confesse être tombée dans la «romance de la résistance» et, après coup, avoir développé sa réflexion sur le sujet. Que veut-elle dire par cette expression «romancer la résistance»? En fait, Abu-Lughod ne remet pas en question la contribution théorique monumentale qu'ont apportée les recherches sur la résistance. L'intérêt grandissant pour les formes non conventionnelles, non collectives ou non organisées de résistance a permis une meilleure compréhension de la complexité et de la nature des formes de domination (Abu-Lughod 1990 :41). Malgré cet apport important, ces études, préoccupées davantage par la résistance et par ceux qui en sont porteurs, n'explorent pas suffisamment l'implication des formes de résistance situées. C'est ce que l'auteur désigne par l'expression «romancer la résistance», c'est-à-dire repérer toutes formes de résistance comme étant un signe de l'inefficacité du système de pouvoir ainsi que de la résilience et de la créativité de l'être humain face à toute domination (Abu-Lughod 1990 :42).

Judith Butler formule une critique semblable qu'elle appelle le «paradigme émancipatoire de la capacité d'agir». Selon elle, le modèle qui analyse la capacité d'agir sous l'angle de la résistance postule que tous les êtres humains possèdent une volonté ou une liberté «dont les effets sont contrariés par des rapports de pouvoir considérés comme extérieurs au sujet» (Mahmood 2009 :40). Butler, qui situe la capacité d'agir dans les structures de pouvoir, considère que l'on peut consolider, mais aussi déstabiliser un régime de discours ou de pouvoir. Ainsi, «...la capacité à «défaire» les normes sociales dépend toujours de la capacité à «faire» les normes» (Mahmood 2009 :40).

En résumé, l'important dans ma recherche n'est pas l'obéissance ou non d'un sujet soumis aux normes, mais le rapport qu'il établit entre les différents éléments constitutifs du soi et une norme particulière (Mahmood 2009 :180). En d'autres termes, l'élément central dans ma recherche est le processus par lequel se construit le sujet, plutôt que sa capacité à résister. Pour ce faire, je vais porter une attention particulière au travail que les pratiques corporelles réalisent dans la fabrication d'un sujet pieux.

2.3 Comprendre à partir de la piété islamique

Si, dans certaines traditions religieuses, le terme «piété» se réfère à un état spirituel intérieur, l'utilisation que fait Mahmood de ce terme se réfère à la fois à une disposition intérieure et à une certaine conduite pratique. Cette piété est intimement liée à divers aspects de la vie sociale et exerce une influence sur ceux-ci (Mahmood 2009 :15). Être pieux implique un programme disciplinaire complexe, incluant les cinq piliers de l'islam, les actes de bienfaisance qui plaisent à Dieu et le respect des vertus islamiques (Mahmood 2009 :183). L'attitude à adopter est tout aussi importante que la forme qui est prescrite. Il ne suffit pas de «pratiquer», mais il faut acquérir la disposition appropriée et la capacité nécessaire pour mettre en pratique régulièrement et promptement les commandements religieux. Afin de comprendre cette influence et la place que prend cette piété dans le quotidien des femmes, la prière effectuée cinq fois par jour sera prise en exemple.

L'exécution correcte de la *salat*¹⁹ dépend d'un ensemble d'éléments : l'intention de dédier la prière à Dieu, suivre des gestes et des mots prédéfinis, être physiquement pur et avoir

¹⁹ Voir glossaire en annexe

une tenue vestimentaire appropriée (Mahmood 2009 :184). Respecter ces conditions est important dans la réalisation de la prière, mais s'ajoutent à cela les sentiments et la concentration qui conviennent à la pratique de la *salat*. Dans son ethnographie des mouvements des mosquées en Égypte, Mahmood identifie également une dimension pédagogique dans le désir de prier des femmes. «Bon nombre de femmes reconnaissent qu'elles ne priaient pas avec application et semblaient manquer de la volonté nécessaire pour accomplir ce qu'on attendait d'elles» (Mahmood 2009 :184). Dans cet exemple, comment les femmes vont-elles accomplir la prière avec piété ?

Les femmes établissent un lien entre la prière de la journée et les petits détails de tous les jours. En s'adressant à cette femme qui «manque de volonté», une autre lui propose cette idée : « Est-ce que tu regardes des choses qui nous sont interdites par Dieu, telles des images indécentes ? [...] Est-ce que tu insultes les gens lorsque tu te mets en colère [...] ?» (Mahmood 2009 :186). En effet, la piété c'est la qualité qui consiste à être «proche de Dieu» ce qui implique une manière d'être et d'agir qui inspire tous nos actes, qu'ils soient religieux ou non (Mahmood 2009 :183). Cela implique des gestes anodins du quotidien afin de «forger» sa volonté ou son désir de prier.

Bref, une pratique pieuse n'est pas seulement un ensemble de gestes, de paroles et d'actes qui se réfèrent à l'islam, mais un comportement corporel précis qui permet la construction d'un soi pieux, dirigé vers Dieu. Comme le démontre l'exemple de la *salat* de Mahmood, non seulement les femmes accomplissaient la prière, mais elles réalisaient des tâches quotidiennes afin de nourrir leur désir de prier, «jusqu'à ce que ce désir de prier fasse partie de leur mode d'être» (Mahmood 2009 :185). L'orientation réitérée de leurs pratiques, le processus cumulatif et son importance dans le quotidien des femmes m'amènent à m'interroger sur les concepts de performativité et d'*habitus* en sciences sociales dans le cadre de ma recherche.

2.4 *Habitus*/Performativité

La notion d'*habitus* popularisée par les recherches de Pierre Bourdieu s'inscrit dans une approche phénoménologique visant à montrer comment la structure de la société peut être transposée dans l'expérience humaine. Suite à un processus largement inconscient, les

sujets incorporent les conditions structurelles de leur classe sociale, qui deviennent au final des dispositions permanentes (Mahmood 2009 :202). Or, la perspective bourdieusienne ne permet pas de répondre à la question que se pose Mahmood concernant le mouvement des mosquées : quel est le processus par lequel une musulmane acquiert un *habitus* religieux ? Afin de répondre à ces questions, Mahmood se dissocie de la définition de Bourdieu afin d'emprunter celle «qui touche à la formation éthique et présuppose un processus pédagogique particulier de formation du caractère moral», soit la notion aristotélicienne d'*habitus* (Mahmood 2009 :201). Dans ce cas-ci, cette notion se traduit par «l'excellence acquise dans un art éthique ou pratique que l'on apprend à force de répéter une pratique» jusqu'à ce qu'elle marque définitivement le caractère d'une personne (Mahmood 2009 : 202).

Les deux approches ne sont pas complètement à l'opposé l'une de l'autre. Elles sont similaires quant au caractère acquis de l'*habitus* (personne ne naît avec) et à la transformation de l'*habitus* en une caractéristique durable dans les dispositions du sujet suite à une pratique assidue et répétée. Mais là où Mahmood introduit une critique c'est vis-à-vis l'imprégnation inconsciente sous-jacente à l'analyse de Bourdieu. Pour Mahmood, le corps des participantes du mouvement des mosquées est le site de la formation morale et cette formation est de nature intentionnelle. «L'important n'est pas simplement que l'on agisse de façon vertueuse, mais comment on réalise une vertu (avec quelle intention, quelle émotion, quel engagement, etc.)» (Mahmood 2009 :206). Mahmood n'adhère donc pas au «mimétisme pratique» comme processus par lequel l'*habitus* est acquis puisqu'il ne suppose pas un effort conscient. Les musulmanes vont intentionnellement «apprendre» à devenir pieuses par l'intermédiaire de pratiques corporelles assidues et répétées. Toutefois, la formation du sujet se fait à l'intérieur des normes musulmanes. On pourrait croire ces femmes contraintes par la structure musulmane et patriarcale, mais, au contraire, elles réussissent à se définir à l'intérieur de ces normes en développant la performance corporelle appropriée. Cette performativité permet de réfléchir sur la formation du sujet et sur les nouvelles subjectivités islamiques.

À la confluence de plusieurs courants théoriques, Judith Butler réfléchit sur les actes langagiers et corporels et leur importance dans la façon dont le genre est construit. Elle

s'inspire entre autres des études d'Erving Goffman sur l'interaction sociale comme performance théâtrale et des recherches sur le performatif de J. L. Austin afin d'élaborer le concept de performativité. Butler distingue la performance de la performativité, car si les deux limitent les actes par la contrainte, la performativité se rapproche davantage de la «réitération des normes qui précèdent, contraignent et excèdent celui qui les met en œuvre» (Butler 2009 :236). Ainsi, la performativité ne provient pas de la volonté ou du choix du sujet. «Pour Butler, c'est par la performance répétée des pratiques vertueuses que la volonté, les désirs, l'intellect et le corps du sujet acquièrent une forme particulière» (Mahmood 2009 :240). Ainsi, les actes vertueux des femmes dans le mouvement des mosquées étudiés par Sabah Mahmood ne sont pas une manifestation de leur volonté, mais produisent la volonté qu'elles ont de s'investir dans la piété et cette piété passe par le corps.

Malgré les similarités entre la performativité de Butler et l'exemple ethnographique de Mahmood, une approche mécanique de la performativité n'est pas appropriée. Il faut se soumettre «à la tâche difficile de traduction et de reformulation» (Mahmood 2009 :241). Mahmood met en relation la compréhension de l'action vertueuse des femmes du mouvement des mosquées et la manière dont la performativité constitue un sujet pieux. Cette réflexion est essentielle dans l'optique où elle démontre comment les pratiques pieuses des femmes ajoutent un caractère sédimenté et cumulatif à la notion de performativité de Butler. En effet, «chaque acte se fonde sur les actes précédents», ce qui permet aux femmes d'être vigilantes et de mesurer à quel point leur performance s'enracine dans leurs dispositions (Mahmood 2009 :242). En se situant à la confluence de la notion d'*habitus* et de celle de performativité, Sabah Mahmood permet de dépasser l'opposition binaire de subversion ou de consolidation des normes sociales. « Ce qui est laissé de côté ici, ce sont les différentes modalités par lesquelles le corps en vient à habiter ou à vivre les normes de pouvoir régulateur, modalités que l'on ne peut pas saisir [en opposant] la résistance à la contrainte» (Mahmood 2009 :49). Cette perspective avancée par Mahmood permet de saisir la capacité des musulmanes à agir à l'intérieur de ces normes religieuses.

2.5 Revisiter le concept d'*agency* selon Sabah Mahmood

À travers son expérience intellectuelle de la gauche pakistanaise, l'anthropologue Sabah Mahmood nous fait part du malaise que constitue le renouveau islamique pour les

conceptions libérales de la nature humaine. L'apparition de l'islam hors du privé et la sensibilité religieuse de plusieurs mouvements laissent perplexes : comment le langage de l'islam en est-il venu à exprimer les aspirations de tant de gens dans le monde musulman? (Mahmood 2009 :8). À l'intérieur de ce renouveau islamique, elle rend compte d'une enquête ethnographique sur le mouvement des mosquées au Caire composé uniquement de femmes. Grandement inspiré de la piété et des activités qui relèvent de la *da'wa*, le mouvement des mosquées fait partie de l'islamisation du paysage socioculturel égyptien (Mahmood 2009 : 14).

Le mouvement des mosquées relié à la conception de la *da'wa* reproche non seulement aux nationalistes identitaires de folkloriser les pratiques religieuses, mais reproche également aux structures modernes de gouvernance séculière de marginaliser la connaissance et la sensibilité religieuse. Pour y remédier, les *da'iyat* (prédicatrices) cultivent «...les aptitudes corporelles, les vertus, les habitudes, et les désirs susceptibles d'enraciner les principes islamiques dans les pratiques de la vie quotidienne (Mahmood 2009 :75). Or, les pratiques pieuses de ces Égyptiennes génèrent un rapport tendu avec le féminisme libéral et séculier. Pour ce dernier la question se pose : pourquoi soutenir un mouvement si peu favorable à leur propre intérêt et ainsi bloquer leur chance d'émancipation ? Les femmes, en adhérant au mouvement des mosquées, ne rejoignent pas le projet sororal universel de lutte pour la libération des femmes. Ce refus du projet libéral-séculier génère également une autre tension. La pratique de la piété insérée dans le quotidien des femmes est un agent de transformation et de changement. Les formes de volonté, de désir, de raison et de pratique que le mouvement cherche à cultiver et les manières dont elles réorganisent la vie publique et les débats entrent en conflit avec le projet libéral-séculier promu par l'État (Mahmood 2001 :204). Il n'est pas surprenant de voir le gouvernement essayer de réguler et de sanctionner ce type de mouvement.

Toutefois, ce ne sont pas les seuls défis auxquels les femmes du mouvement des mosquées font face. Par l'apprentissage des pratiques religieuses à travers les *da'iyat*, le mouvement des mosquées reconfigure les pratiques genrées de la pédagogie islamique dans la société égyptienne. En effet, depuis les quarante dernières années, les femmes sont entrées dans de nouveaux domaines sociaux et ont endossé de nouveaux rôles publics qui leur étaient

auparavant inaccessibles (Mahmood 2001 : 203). La pratique de la piété place les femmes dans une relation conflictuelle avec certaines institutions porteuses de l'idéal islamique d'une part et celles qui véhiculent les idéaux libéraux d'autre part (Mahmood 2001 :2008). «Ces femmes ne visent pas la critique de l'État égyptien, encore moins son changement. Leur but est de se réaliser en sujets pieux, bien que ce but ait des conséquences importantes sur la société égyptienne» (Hannoum 2012 :249).

À travers ce cas ethnographique, Mahmood élabore une réflexion critique sur la «capacité d'agir» pour comprendre la logique du discours de piété et, du coup, se démarque du discours féministe. D'abord, sa compréhension du pouvoir ne peut être comprise comme simple domination. Influencée par les réflexions de Foucault, le pouvoir, pour elle, se réfère plutôt à «un ensemble de rapports de forces stratégiques qui traversent tous les domaines de la vie et qui produisent de nouvelles formes de désirs, d'objets, de relations et de discours» (Mahmood 2009 :36). Ainsi, la capacité d'agir, selon l'auteure, ne se définit pas en termes de résistance et ne conteste pas nécessairement les normes établies. L'ethnographie de Mahmood permet de penser ce rapport entre le sujet et la norme, entre le comportement performatif et les dispositions intérieures et entre l'idée de résister ou d'habiter les normes.

2.6 La question de recherche

Aborder l'islam dans une recherche en science sociale nécessite un certain recul. Éviter de parler de l'islam comme étant immuable et nécessairement opposé à la modernité constitue mon point de départ. Encore aujourd'hui, l'islam est traversé par des débats et des réinterprétations, comme le démontrent les féministes musulmanes. Leurs relectures des écrits coraniques soulignent non seulement la diversité qui l'habite, mais aussi le lien entre la lecture des écrits sacrés, l'aspect interprétatif de cette lecture et la diversité des comportements qui en découlent. Le rapport qu'entretiennent les Égyptiennes aux commandements islamiques et à leurs pratiques corporelles est au centre de ma recherche. Je me propose d'aborder le sujet en essayant de ne pas tomber dans une lecture déterministe ou d'octroyer une place démesurée à la capacité à agir des sujets. La théorie de la pratique me permet de me situer à la confluence de ces deux positions. Je m'attarderai plus longuement à la façon dont elles habitent les normes et se construisent comme sujet, que sur leur capacité à résister ou à se soumettre aux normes.

Pour ce faire, la notion de piété islamique est à la base de mon approche des pratiques corporelles des Égyptiennes musulmanes. La piété, selon la définition de Sabah Mahmood, réunit une certaine disposition intérieure à une conduite pratique spécifique. Il ne suffit pas de mettre en pratique les commandements religieux, mais de les mettre en pratique pour plaire à Dieu. Cela implique une manière d'être et d'agir qui inspire nos actes, qu'ils soient religieux ou quotidiens. La démarche itérative et cumulative d'incorporation des commandements religieux permet, d'une part, de maîtriser une pratique corporelle précise (par exemple celle de la prière) et, d'autre part, de créer un soi pieux. Afin de comprendre le processus qui mène une Égyptienne musulmane à «être pieuse», j'utilise une triade conceptuelle qui réunit la notion d'*habitus*, de performativité et de la capacité d'agir. La performance corporelle de ses injonctions religieuses est au centre de ma recherche. En résumé je cherche à comprendre comment les Égyptiennes de foi musulmane expriment leur piété à la fois dans leur pratique et dans leurs propos, et ce, dans un contexte de migration en Italie.

Chapitre 3 - La méthodologie

La question de recherche maintenant précisée, le prochain chapitre vise à expliquer les différentes méthodes d'échantillonnage, de collecte de données et d'analyse. Cette recherche en sciences sociales est qualitative de terrain, c'est-à-dire «...qui implique un contact personnel avec les sujets de la recherche, principalement par le biais d'entretiens et par l'observation de pratiques dans les milieux mêmes où évoluent les acteurs» (Paillé et Mucchielli 2008 :9). En effet, une recherche est qualitative lorsque les instruments et méthodes utilisés sont conçus pour des données comme les témoignages, les notes de terrain, les images ou les vidéos. Pour analyser ces données qualitatives, le chercheur va davantage en extraire le sens plutôt que transformer celles-ci en pourcentages ou en statistiques (Paillé et Mucchielli 2008 :9). Le chapitre débute avec les objectifs précis de la recherche, le choix du terrain et du type d'échantillonnage. Les techniques d'enquête et d'analyse sont également décrites pour terminer avec les considérations éthiques.

3.1 La stratégie de recherche

3.1.1 Les objectifs

La présente recherche est avant tout inductive, c'est-à-dire, qu'elle présente un type de raisonnement partant du spécifique vers le général à partir de faits rapportés ou observés (Blais et Martineau 2006 :5). Dans le cas d'une recherche de type inductive, le chercheur ne se limite pas à vérifier ou valider sur le terrain un cadre théorique préétabli. L'analyse inductive par la méthode de la théorisation ancrée (explicitée plus loin dans le chapitre) prend son point de départ dans les données empiriques pour permettre le développement d'une théorie sur un phénomène social (Guillemette 2006 :33). Malgré l'importance accordée à l'immersion dans les données de terrain, la recherche et son analyse sont néanmoins guidées par une question et des objectifs de recherche.

L'objectif premier dans ma recherche est l'observation des pratiques corporelles des Égyptiennes de foi musulmane dans un environnement non-musulman. Le contexte migratoire particulier de l'Italie et la communauté transnationale égyptienne sur son territoire m'ont offert cette opportunité.

Mon intérêt pour la piété musulmane explique le deuxième objectif de ma recherche, soit comprendre les pratiques religieuses autrement que dans une perspective oppressive. Les femmes associées aux pratiques musulmanes sont fréquemment perçues comme des sujets sous la contrainte de normes et de règles rigides et imposées. Je postule qu'on gagnerait à explorer et à comprendre leur sensibilité religieuse autrement. Les règles régissant la piété ne sont pas seulement imposées de l'extérieur, renforcées ou subverties, mais elles sont aussi mises en acte intentionnellement. Ma recherche vise donc à saisir la dimension intime des pratiques religieuses des Égyptiennes musulmanes.

Dans le cadre de mon étude, j'ai porté une attention particulière à la construction du sujet et à sa capacité d'agir. C'est pourquoi à travers les informations recueillies auprès des femmes, j'explore la construction d'un soi pieux à travers la performance corporelle. Le troisième objectif de ma recherche est donc l'élaboration d'une réflexion basée sur la construction du sujet et sur le rapport entre la structure et l'action individuellement motivée.

3.1.2 Le choix du terrain de recherche, pourquoi l'Italie ?

À ses débuts, mon projet de recherche ne se situait pas en Europe, mais bien dans le pays d'origine de mes sujets de recherche, l'Égypte. L'élaboration de mon projet de recherche en 2010 concorde avec la vague révolutionnaire qui toucha l'Égypte et l'ensemble des pays arabes au Nord de l'Afrique. L'instabilité politique du pays me dissuada et m'incita à relocaliser ma recherche dans une autre zone géographique. La compréhension de pratiques pieuses des Égyptiennes, dans un contexte non-musulman, me semblait une bonne alternative. Ma première idée était le repérage d'une diaspora égyptienne. Or, j'ai rencontré certaines difficultés dans mes recherches et cela pour deux principales raisons.

La première concerne mes recherches statistiques. Comme cela a été expliqué dans le premier chapitre, les statistiques sur le nombre d'Égyptiens à l'étranger varient selon l'organisme émetteur et sur la période de recensement. Le type de migration, temporaire ou définitive, et la présence de clandestins ont également une influence sur les statistiques rapportant la présence d'Égyptiens à l'étranger. «Mais, finalement, ce qui importe, ce sont moins les chiffres bruts, que des ordres de grandeur et la mesure de dispersion» (Pagès-El

Karoui 2012 :92). Suite à une fastidieuse recherche sur les différents sites étatiques et organismes de recensement, mon choix s'est fixé sur la ville de Milan en Italie.



Figure 2 - Carte de l'Italie, emplacement de la ville de Milan.

Tiré de: <http://www.cartograf.fr/img/Italie/les-pays-italie-les-villes.php>

J'ai également rencontré des difficultés dans mes recherches d'une diaspora égyptienne, car selon l'État égyptien, elle n'existe pas. Le refus de l'Égypte de reconnaître l'existence d'une diaspora s'explique d'abord par la forte connotation négative du mot diaspora en arabe et par son usage fortement associé à l'histoire de l'exode des Juifs (Pagès-El Karoui 2012 :101). Si on parle actuellement d'une diaspora juive ou copte d'origine égyptienne, il n'existe aucune institution, aucun sentiment d'appartenance particulier pouvant conduire à l'existence d'une diaspora sunnite égyptienne (Pagès-El Karoui 2012 :107). Nous parlons donc davantage d'une communauté transnationale. Mes recherches m'ont permis de repérer

des populations d'origine égyptienne en Amérique du Nord. Par contre, cette présence provient d'anciennes vagues migratoires majoritairement coptes. On retrouve une forte concentration d'églises aux États-Unis (130 paroisses), en Australie (50 paroisses) et au Canada (25 paroisses) (Pagès-El Karoui 2012 :105). Au final, le terrain en Italie aura été une décision des plus judicieuses, étant dorénavant la destination la plus populaire en Europe dans le parcours migratoire des Égyptiens musulmans.

3.1.3 L'échantillonnage

L'échantillonnage non-probabiliste s'applique à ma recherche, puisque mon objectif est de recueillir des données essentiellement culturelles. Comme le précise Russel Bernard, on distingue deux types de données sur le terrain, les données d'attributs individuels et les données culturelles. La première se réfère au paramètre d'une population (l'âge, le revenu, etc.) et la seconde à des traits culturels que l'on suppose partagés par un ensemble d'individus et qui nécessitent, pour le chercheur, un certain savoir expert. «If you want to understand a process – like breastfeeding, or the making up of a guest list for a wedding, or a shaman's treatment of a sick person – then you want people who can offer expert explanation about the cultural norm and about variations on that norm» (Bernard 2006:146). Si les données d'attributs individuels permettent un échantillonnage probabiliste, à savoir que chaque unité a une chance égale d'être choisie pour la recherche, les données culturelles ne nécessitent pas le même type d'échantillonnage. En effet, les chercheurs ne vont pas sélectionner de manière aléatoire et vont identifier des répondants «experts» sur le sujet de recherche. L'auteur Russel Bernard considère justifiable l'échantillonnage non-probabiliste lors d'une recherche en profondeur de quelques cas, lorsque l'échantillon probabiliste est impossible et lorsque les données sont culturelles (Bernard 2006 :187).

Glaser et Strauss élaborent la notion d'«échantillonnage théorique», qui se rapproche de la description des données de type culturel précédemment décrite. «Cette expression signifie que les personnes, les lieux et les situations dans lesquelles le chercheur collecte des données empiriques sont choisis en fonction de leur capacité à favoriser l'émergence et le développement de la théorie» (Guillemette 2006 :40). On distingue ce type d'échantillonnage de celle dite «statistique» où les sujets soumis à la recherche sont

sélectionnés d'après des critères de représentativité et de la saturation de la variation statistique (Guillemette 2006 :40). L'échantillonnage théorique applicable à mon contexte de recherche vise donc ce que Guillemette appelle «des échantillons de situations» plutôt que des «échantillons de population ou de sujets», c'est-à-dire des données qui permettent de toujours mieux comprendre le phénomène plutôt que de simplement le documenter (Guillemette 2006 :41).

À la lumière des données de type culturel de Russel Bernard et de l'échantillonnage théorique de Glaser et Strauss, on peut affirmer que l'échantillonnage de ma recherche est non-probabiliste, par quotas. J'ai sélectionné deux sous-groupes, deux centres culturels islamiques situés à Milan, ville accueillant le plus grand nombre d'immigrants égyptiens musulmans en Italie. C'est à partir de ces deux centres islamiques, «Islamic Center of Milan and Lombardia» et «Islamic Cultural Institute of Viale Jenner», que j'ai effectué la première sélection de mes répondantes.

Malgré la pré-sélection de ces deux centres islamiques afin d'effectuer mon échantillonnage, mon arrivée sur le terrain m'a confrontée à un tout autre contexte. En premier lieu, le «centre de Milan et Lombardie» est un centre populaire et animé. Par contre, le second centre n'a rien d'un lieu de rencontre et d'activités culturelles. Caché dans une cour intérieure, il n'y avait pas vraiment de responsable. Ce lieu sert uniquement à la prière commune et très peu de femmes s'y rencontrent, me dit-on. J'ai ajusté mon projet en sélectionnant un deuxième centre non loin de la fameuse Via Padova : l'association islamique de Milan à Cascina Gobba. Mon échantillonnage s'est effectué dans ces deux centres, dont un m'a refusé la permission d'enregistrer des entrevues. Cette restriction, quoique décevante, ne m'a pas empêché de discuter avec les femmes et de participer à leurs activités. À partir de ces groupes, j'ai pris en compte la variété des discours pour ne pas me restreindre à une seule vision de la population visée par ma recherche.

3.2 Les techniques d'enquête

3.2.1 L'entrevue individuelle et le groupe de discussion

J'ai réalisé deux entrevues semi-dirigées individuelles et quatre groupes de discussion totalisant 16 femmes. Ces dernières entrevues formelles ont été enregistrées.

L'entrevue semi-dirigée individuelle «consiste en une interaction verbale animée de façon souple par le chercheur. Celui-ci se laissera guider par le rythme et le contenu unique de l'échange dans le but d'aborder, sur un mode qui ressemble à celui de la conversation, les thèmes de la recherche.» (Savoie 2009 : 340). Ces interactions verbales délibérément suscitées par le chercheur permettent d'approfondir les représentations locales visées par l'étude et de construire une compréhension du phénomène conjointement avec l'interviewée. À l'aide d'un schéma d'entrevue constitué de thèmes et de questions, l'entretien permet d'obtenir le point de vue de l'acteur.

À la différence de l'entrevue individuelle, le groupe de discussion peut amener la personne interviewée à exposer son point de vue en réponse aux questions du chercheur, mais aussi par rapport aux autres participants à l'entrevue de groupe. «Un point crucial tient à ce que le dispositif de mise en présence entre intervieweur et interviewé n'induit pas seulement une situation de relation d'enquête entre ces deux types d'acteurs, mais aussi des conditions de coprésence entre enquêtés» (Lefébure 2011 :403). En effet, cette autre technique d'entrevue mise à contribution sur mon terrain réunit plusieurs participants et un animateur dans le cadre d'une discussion sur un sujet particulier (Geoffrion 2009 : 391). Dans l'entrevue de groupe, il est essentiel de tenir compte de deux éléments. D'une part, l'unité d'observation n'est plus l'individu, mais le groupe. D'autre part, l'unité d'analyse dans les entrevues de groupe se situe dans la dynamique interactionnelle, c'est-à-dire en lien avec «ce qui se passe dans le groupe» (Lefébure 2011 :403). Ces interactions entre les interviewés sont une source d'informations supplémentaires pour vérifier si les participants ont une compréhension commune de la question posée et pour favoriser l'émergence d'éléments non anticipés (Morrissette 2011 :15).

Le groupe de discussion a été initialement développé en marketing pour recueillir l'opinion des consommateurs à propos d'un produit, de sa commercialisation, ou encore du service qui y est associé (Morrissette 2011 :24). Même si la technique se répand maintenant dans plusieurs disciplines telles qu'en santé publique, en études féministes, en anthropologie ou encore en éducation, les règles régissant le groupe de discussion dans chacun de ces domaines ne sont pas les mêmes. Par exemple, dans les études commerciales, le nombre de participants dépend de la matière (dans ce cas-ci le discours) et de sa rentabilité. Ainsi, «

...il est usuellement recommandé de disposer de dix à douze participants pour maximiser la production de discours diversifiés dans le court laps de temps attribué» (Lefébure 2011 :404). Or, on retrouve un consensus dans les recherches en sciences sociales, particulièrement dans le monde francophone, pour situer le nombre entre trois et cinq participants afin de générer des discussions fertiles tout en évitant une gestion trop lourde que peut occasionner un nombre plus important de participants (Morrissette 2011 :11).

Non seulement le nombre de participants peut varier, mais la nature des liens entre les participants aussi. Selon Lefébure, il s'agit d'opter soit pour l'interconnaissance, soit pour des personnes étrangères les unes aux autres. Si cette dernière option est fréquente dans les études commerciales afin d'obtenir une fiabilité, les études en sciences sociales privilégient généralement la stratégie de l'interconnaissance afin de faciliter les échanges et la prise de parole chez les participants. J'ai adopté dans mes entrevues un cadre semi-directif, la stratégie d'interconnaissance m'a donc été utile pour une relative autonomie de la discussion prise en charge par le groupe lui-même, situant ainsi mon rôle comme modérateur (Sheperis *et al.* 2010 : 181). Sur mon terrain, j'ai guidé la discussion vers les thèmes ciblés, tenu les balises du temps, demandé des éclaircissements et recueilli la pluralité des perspectives. Les données dans ce contexte précis peuvent alors être envisagées comme des conversations. Le canevas d'entretien étant ouvert, cela laisse une marge de manœuvre aux participants qui, par leur «engagement conversationnel», confrontent leurs idées, expriment leur désaccord et cheminent vers des préoccupations mutuelles (Morrissette 2011 :18).

Les entrevues individuelles ou en groupes constituent une part importante de ma recherche et de ma cueillette de données. Pour éviter la surinterprétation des pratiques religieuses des femmes ou des gestes que je considère comme relevant de la piété, les entrevues m'ont permis de clarifier les données d'observation recueillies sur mon terrain. Afin de protéger l'identité de mes répondantes, j'ai utilisé des noms fictifs. J'ai également traduit en français à partir de l'italien, et parfois à partir de l'anglais, les extraits sélectionnés.

3.2.2 Les conversations informelles

J'ai également fait des entretiens informels individuels ou en groupe en discutant avec les femmes des deux centres islamiques. L'entretien reste un moyen privilégié pour produire des données discursives et accéder aux représentations des personnes visées par la recherche (Olivier De Sardan 1995 : 6). Or, ces entretiens délibérément suscités par le chercheur ne constituent pas la seule source de données discursives. Le chercheur, ne devant pas se limiter uniquement aux entretiens enregistrés, se doit donc d'être attentif aux différentes interactions banales et quotidiennes avec les locaux. Souvent libéré de cette impression d'être en situation d'interrogatoire, le répondant peut être porté à compléter ses propos bien après l'entretien formel. Même si le ton de la conversation est fréquemment utilisé dans les entrevues afin d'atténuer son statut formel, les conversations ou discussions banales deviennent une source d'informations non-négligeable sur le terrain. Comme W.F. Whyte l'a précisé dans la post-face méthodologique à son enquête dans un quartier populaire italo-américain, «la vie sociale à Cornerville n'obéissait pas à la logique des rendez-vous formels... Je recueillis peu d'entretiens au sens formel du terme. J'ai appris à prendre part aux discussions sur le base-ball et sur le sexe» (Whyte 1996 cité par Brunetaux et Lanzarini 1998 :1). Les propos de W.F. Whyte expliquent bien l'importance des discussions informelles et la source d'information qu'elles peuvent constituer. Sur mon terrain, les conversations informelles m'ont été d'une grande utilité afin d'adapter mes schémas d'entrevue et obtenir de nouvelles pistes de réflexion.

3.2.3 L'observation participante

L'observation participante permet au chercheur de se rapprocher de la réalité des individus, mais aussi de recueillir des informations et des connaissances par sa présence sur le terrain. Ainsi, le chercheur «peut observer de l'intérieur, du moins au plus près de ceux qui vivent [cette réalité], et en interaction permanente avec eux» (Olivier De Sardan 2008 :48). Cependant, l'insertion du chercheur sur le terrain et le rôle qu'il endosse sont fortement débattus dans la discipline. Malgré les divergences d'opinions, ainsi que les différents contextes de terrain, l'observation participante permet au chercheur un contact direct avec le sujet étudié et la compilation d'un ensemble de données racontant les multiples interactions et relations sociales verbales, non verbales, simples ou complexes auxquelles il a été confronté (Olivier De Sardan 2008 :51).

Les techniques adoptées pour la cueillette des données de types qualitatives supposent de laisser une personne étrangère, soit la chercheuse, entrer dans l'intimité du milieu de l'étude. Or, cette étape est délicate, car elle implique une «intrusion», chose qui n'est pas naturellement acceptée. J'ai établi tranquillement un lien de confiance avec les femmes pour me permettre de partager leur quotidien et discuter de leurs pratiques corporelles relevant de la piété. J'ai assisté aux prières communes, à des cours sur le Coran, à des activités soulignant la fête musulmane de l'*Eid-al-Adah*, à des cours d'arabe et à des cours d'italien. En effet, n'ayant pas réussi à vivre dans une famille pour partager directement leur quotidien, j'ai cherché des alternatives pour rencontrer les femmes dans les différentes activités auxquelles elles ont participé.

3.3 La méthode d'analyse

3.3.1 La théorisation ancrée

L'opportunité de partager le quotidien des femmes dans un ensemble diversifié d'activités m'a permis des moments de pause que j'ai utilisés pour effectuer des réflexions et l'analyse préliminaire des données. Cet aller-retour entre le terrain et la réflexion du chercheur se traduit bien par la technique de la théorisation ancrée. Cette expression est la traduction-adaptation de *grounded theory*, notion élaborée en 1967 par Glaser et Strauss, puis reprise et enrichie par ces deux mêmes auteurs, en collaboration ou séparément. Ce processus permet une analyse progressive et systématique qui se développe par le biais d'une théorisation et qu'on assure constamment de son étroite correspondance avec les données. La théorie ancrée est de ce fait construite et validée simultanément par «la comparaison constante entre la réalité observée et l'analyse en émergence» (Paillé 1994 :150).

Le chercheur ne «force» pas des théories «sur» les données empiriques pour les interpréter, il s'ouvre plutôt à l'émergence d'éléments de théorisations ou de concepts suggérés par les données de terrain, et ce, tout au long de la démarche analytique (Guillemette 2006 :33). Or, l'analyse débute dès les premiers épisodes de collecte de données et demande un ajustement constant à ce qui se passe sur le terrain. Afin de mettre en pratique cette démarche inductive, François Guillemette suggère quelques procédures méthodologiques. La première se réfère à la suspension temporaire du recours à des cadres théoriques au profit des données empiriques. Ne voulant pas imposer d'emblée un cadre explicatif au

terrain, le chercheur adopte une position d'ouverture et fait abstraction «le plus possible» de ses préconceptions sur le sujet étudié (Guillemette 2006 :34). La façon particulière de préciser l'objet de recherche est la seconde procédure qui met de l'avant le caractère provisoire et modifiable des paramètres du phénomène social soumis à l'étude. «En effet, l'attention portée à l'émergence fait que les paramètres de l'objet de recherche peuvent changer selon ce qu'on découvre» (Guillemette 2006 :36). L'objet de recherche est un territoire à explorer, à élaborer en une compréhension progressive.

La troisième procédure, mentionnée précédemment dans le chapitre, se réfère à l'interaction circulaire entre la collecte de données et son analyse. C'est ce retour continu sur les données, mais aussi la façon d'«estomper» les frontières entre ces deux étapes de la recherche afin de les fusionner, et ce, du début jusqu'à la fin de la recherche. La théorisation ancrée relevant d'une approche inductive est au centre de ma recherche. Toutefois, l'honnêteté intellectuelle et la rigueur scientifique sont de mises, «...les liens d'évidence avec les données de terrain doivent être présentés le plus clairement possible...et l'aspect spéculatif de construction théorique doit être le plus clairement identifié» (Guillemette 2006 :45).

3.4 Les considérations éthiques

Mis à part les techniques de collecte de données et la méthode d'analyse, j'ai tenu compte également de différents défis qui se sont présentés sur mon terrain. Le contexte migratoire dans lequel j'ai travaillé est un défi de taille pour le chercheur qui doit se familiariser avec le pays d'accueil, mais aussi avec le pays d'origine des immigrants. Comme un terrain à l'intérieur d'un autre, la communauté ne peut être comprise qu'avec la cueillette de connaissances sur les deux lieux visés par la recherche. Dans mon projet, je devais être informée sur l'Égypte, mais aussi sur le contexte italien. De plus, un mouvement constant des répondantes entre le pays d'origine et le pays d'accueil ne m'a pas permis de garder un contact direct et constant avec certaines d'entre elles.

Dans un contexte migratoire, on doit prendre en compte l'instabilité et les difficultés rencontrées par les personnes visées par l'étude. Cela constitue un enjeu particulièrement délicat lorsque les personnes sont dans le pays clandestinement. Par chance, les femmes

avec qui j'ai effectué ma recherche se trouvaient dans une situation stable grâce au travail de leur mari et aux démarches administratives de regroupement familial. Le contexte urbain est également important, puisqu'il apporte une autre dynamique au terrain de recherche. Les familles, malgré leur bonne volonté, ne pouvaient pas me loger pour des questions financières. Le logement prend une part importante de leurs revenus et ils ne pouvaient donc pas se permettre de m'accueillir dans leur famille.

L'enjeu de la langue est également de taille. Pour faciliter mes échanges avec certaines femmes qui ne parlaient qu'arabe ou qui ne se rappelaient pas suffisamment de l'anglais, j'ai fait appel à deux femmes qui ont pu me traduire soit en français, soit en anglais les réponses de mes interlocutrices. Or, deux enjeux importants font surface dans cette situation. Premièrement, la traduction d'une langue à l'autre omet parfois des éléments explicatifs importants. Une traduction ne donne pas toujours une idée fidèle et exacte des propos des interlocuteurs, des détails subtils comme des expressions ou certains mots propres à une culture. Deuxièmement, récolter des données à travers une personne interposée comporte aussi des risques. Le traducteur peut parfois interpréter ou ajouter son grain de sel aux propos des personnes en entrevue. Que cela soit volontaire ou non de la part du traducteur, le chercheur doit être conscient de cela sur le terrain. Si, dans la littérature portant sur les pièges associés au recours à des interprètes, certains auteurs proposent une approche afin de contrôler l'interprète et le rendre invisible,²⁰ d'autres auteurs privilégient une collaboration. C'est le cas de la chercheuse Celia McMichael qui propose de «travailler avec» l'interprète plutôt que de l'«utiliser», tout particulièrement lorsque celui-ci est également l'informateur-clé sur le terrain. Selon elle, cette approche améliore le processus de l'entrevue, puisque le chercheur et l'interprète sont capables, à l'aide de leurs compétences respectives, de trouver de nouvelles perspectives au projet (McMichael 2011 :384).

Le terrain en anthropologie constitue le lieu central de production des données, et pour une bonne part, des interprétations propres à l'anthropologie (Olivier de Sardan 2008 :20). Comme il a été expliqué précédemment, certains facteurs peuvent influencer sur la recherche,

²⁰ Voir, Edward, R., 1998, «A Critical Examination of the Use of Interpreters in the Qualitative Research Process», *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 24: 197-208.

tels que les lieux d'enquête et le mode de vie sur place, l'usage de transcriptions et de traduction, le recours à un collaborateur ainsi que la maîtrise de la langue. Toutefois, le fait d'être une femme m'a fermé certaines portes sur le terrain. J'ai obtenu et perdu systématiquement des opportunités en raison de mon statut de femme dans les deux centres islamiques où j'ai mené mes recherches. Or, sans perdre de vue que «...le héros, en anthropologie, c'est celui dont on parle, et non celui qui parle», je n'ai pas porté mon attention sur mes difficultés, mais sur la façon d'obtenir plus de données de mes répondantes (Olivier de Sardan 2008 : 21).

Chapitre 4 – Les pratiques pieuses et corporelles dans la construction de soi

Comment saisir la présence ancrée et permanente d'une certaine expression de la religion dans la vie de tous les jours ? La religion, comme bien d'autres éléments constitutifs du monde social, reste difficilement «cernable», surtout lorsque l'on tente par son biais de comprendre un ensemble de pratiques. «La religion est présente dans nos manières de voir et percevoir le monde...Elle est dans nos façons de nous habiller, de nous tenir, dans nos manières de fêter la vie et dans celles d'enterrer nos morts...» (Ouardani 2009 :156). Un de mes objectifs de recherche vise la construction du sujet et sa capacité d'agir. Afin d'atteindre cet objectif, l'observation des pratiques pieuses constitue une part importante de mes données de terrain. Dans un premier temps, une description de ces pratiques et de leur lien avec la piété sera avancée. Le corps occupe une place centrale dans ces pratiques, j'expliquerai donc en quoi elles sont corporelles. Et finalement, je terminerai en montrant comment ces pratiques permettent aux femmes d'atteindre leur idéal de piété et de se construire un soi pieux.

4.1 Établir une connexion avec Dieu

La piété chez les Égyptiennes musulmanes ne se manifeste pas seulement de manière occasionnelle lors des grandes fêtes du calendrier musulman. Au contraire, ces pratiques pieuses se réfèrent à un ensemble de gestes profondément ancrés dans leur quotidien et qui nécessitent une façon particulière d'être mises en acte. Prenons l'exemple de la salutation. Lorsqu'on croise par hasard son homologue musulman, on le salue par un «*Salam 'alaykoul*» accompagné d'un geste de la main ou de la tête, et ce, même si on ne le connaît pas personnellement. Sous l'apparence anodine de cette salutation courtoise, les femmes mettent en acte une pratique permettant d'établir un lien direct avec Dieu. «En effet, saluer, remercier, prier ou demander, se plaindre, espérer, souhaiter, projeter, bâiller, éternuer, boire, manger, toutes ces actions, et bien d'autres encore, s'expriment ou s'accompagnent du nom de Dieu» (Ouardani 2009 :156).

«Il faut faire les choses pour Allah et pour personne d'autre»; voilà une déclaration à laquelle j'ai été fréquemment confrontée lors de mon terrain. Se construire un soi pieux

implique une disposition visant à instaurer cette relation personnelle et directe avec Dieu. L'anthropologue Celia McMichael explique bien cette relation sur son terrain d'étude à Melbourne en Australie avec les immigrantes somaliennes. Selon elle, l'islam est un aspect central dans la vie des femmes et leur permet de surmonter des épreuves quotidiennes, mais aussi excessivement difficiles. Elle fait part, entre autres, de la nostalgie et de la tristesse vécues par les Somaliennes. Une de ses répondantes lui a expliqué comment elle réussit à surmonter sa nostalgie : « If you have faith and you feel homesick or sad, you just remember that you are a human being. You remember that there is a God and that Allah has chosen that way for us... My faith allows me to cope with the situation now» (McMichael 2011:387). En s'investissant dans son rapport avec Dieu, la femme interrogée par l'anthropologue McMichael est capable de surmonter les difficultés qu'elle rencontre dans le contexte migratoire australien.

Une situation similaire s'est produite sur mon terrain d'étude. J'ai rencontré plusieurs femmes enceintes de leur premier ou de leur deuxième enfant. Une d'entre elles m'a expliqué la peur qu'elle avait d'accoucher à l'étranger, sans famille, ne connaissant pas la langue du médecin et des infirmières. Selon elle, il y a plusieurs façons de surmonter cette épreuve : aller chercher de l'aide à la mosquée et se tourner vers les femmes avec qui elle a des affinités, par exemple. Mais, ce qui importe le plus, c'est le rapport que l'on construit avec Dieu. Je lui ai alors demandé quelle place Dieu prend dans cette épreuve et elle m'a répondu : « Je pris, et je dis : Allah aide-moi». J'ai d'abord été surprise, mais c'est dans ce lien direct avec Dieu qu'elle réussit à calmer sa peur. Ce lien étroit entre la piété et le quotidien des femmes a été le premier élément repéré sur le terrain. D'ailleurs, ma préoccupation de départ dans les entrevues concernait leur capacité à «mettre en acte» leur piété dans un contexte non-musulman et leur difficulté à pratiquer dans la ville de Milan.

Quelques femmes m'ont témoigné leur malaise concernant les pratiques visibles de l'islam et les stéréotypes qui leurs sont reliés. «Cela était difficile les deux premières semaines où je suis arrivée ici. J'avais l'impression qu'ils regardaient seulement mon voile, ...» me soulignait Fatima. Une autre femme, une connaissance de Fatima, m'a raconté les difficultés qu'elle a rencontrées en tant que musulmane en Italie. Selon elle, les Italiens de son quartier s'attardaient trop à son voile, certains croyant qu'elle le portait sous la

contrainte de son mari. Et pourtant, «je porte le voile depuis longtemps, bien avant de rencontrer mon mari», précisa-t-elle. L'expression de l'islam est immédiatement apparente à travers les «pratiques matérielles» des croyants, que ce soit se rendre à la mosquée, acheter la viande dans une boucherie halal, fêter le mois du *ramadan*, envoyer les enfants à l'école islamique la fin de semaine ou encore porter le voile (McMichael 2011 :388). La partie «visible» de certaines pratiques est donc incontournable, mais suscite également beaucoup de controverses dans la société italienne. Les débats entourant les immigrants et leurs pratiques religieuses ne se limitent pas seulement au palier législatif, mais se retrouvent aussi dans l'espace public italien.

Saint-Blancat et Friedberg expliquent ces controverses concernant les musulmans en Italie par le «regard de l'Autre» et la mise en scène de soi-même sur la scène publique. «La performance publique n'est rien d'autre au fond que l'opportunité sociale dont dispose chacun pour présenter de lui-même une image respectable et conférer à autrui l'attention qu'il mérite» (Saint-Blancat et Friedberg 2002 :101). Mis à part les associations islamiques qui apparaissent sur la scène publique, les musulmans ne sont pas présents comme acteurs politiques, mais plutôt comme l'objet des discours politiques, journalistiques et intellectuels. «La majorité des musulmans résidant en Italie n'est pas au courant de ces débats qui se déroulent sur eux, mais sans eux. Ils perçoivent seulement une hostilité croissante à leur égard dans la vie quotidienne» (Saint-Blancat et Friedberg 2002 :102).

Selon Perocco, les immigrants de foi musulmane rentrent dans un double processus contradictoire (Perocco 2011 :213). D'une part, on attend d'eux qu'ils s'organisent en communautés afin de dialoguer avec les pouvoirs publics, mais d'autre part, on préfère bien souvent leur «invisibilité» sociale qui se traduit par une intégration individuelle, discrète et réussie sur le marché du travail (Saint-Blancat et Friedberg 2002 :93). Très peu de reconnaissance est accordée à la différence culturelle et à l'identité religieuse autre que catholique, ce qui ne fait qu'accentuer l'impression que les musulmans constituent un «cas à part». Dans ce contexte, la propagation de préjugés dans la société est accentuée.

Suite à plusieurs scandales liés aux déclarations du politologue Giovanni Sartori²¹ et du Cardinal Biffi²², les musulmans seraient «incapables» de s'intégrer à la société italienne du fait de leurs habitudes de vie, tout particulièrement concernant la hiérarchie entre les sexes et leur vision du monde «théocratique». Pour une partie de l'opinion publique laïque, l'islam représente une menace pour la démocratie, pour la laïcité des institutions et de la société. Pour d'autres, l'islam constitue une menace pour l'identité locale catholique. «Les deux arguments sont souvent utilisés ensemble, mais l'opinion publique ne semble pas considérer cela comme contradictoire ou, du moins, ne semble pas le remarquer» (Saint-Blancat et Friedberg 2002 :102).

Alors que certaines femmes m'ont témoigné leur malaise, la majorité d'entre elles ne s'inquiétaient pas de leur pratique religieuse et de leur mise en acte. Mes questions leur semblaient curieuses, elles n'avaient jamais vraiment vécu de mauvaises expériences dans leur pratique de la piété en Italie. «Non ce n'est pas difficile parce qu'il y a maintenant beaucoup de lieux pour la prière, et pour nous, les femmes, il est possible de prier en dehors de la mosquée», m'a répondu Zinab. «C'est la même chose, tout ce que je fais ici, je le fais aussi en Égypte», m'a souligné Jamila. Cette dernière a poursuivi son propos : « Ce n'est pas difficile de pratiquer ici, mais cela dépend de la personne. Il y a certaines femmes qui changent, d'autres non, mais si cela est difficile de pratiquer pour une femme en Égypte, ce le sera aussi en Italie». Cette dernière intervention de Jamila m'a fait réfléchir sur les pratiques musulmanes dans un contexte majoritairement non-musulman.

Malgré l'importance de certains lieux de culte dans l'islam tels que la Mecque pour la prière ou le pèlerinage, la notion d'espace dans la pratique des musulmanes n'est pas importante. Ce qui importe c'est la capacité de la personne à mettre en pratique et à cultiver sa piété dans son quotidien. L'attention est portée sur le travail qu'une femme effectue sur sa piété plus que sur les lieux où elle pratique, que ceux-ci soient majoritairement musulmans ou non-musulmans. «Mon Dieu est ici et en Égypte, même si je parle italien,

²¹Selon Sartori, les Musulmans représentent un cas «envahissant». Ils demandent des «concessions» et des «privilèges». Sartori semble penser que l'homogénéité est une condition nécessaire au fonctionnement de la société (Saint-Blancat et Friedberg 2002 :103).

²² Selon Biffi, les Musulmans représentent une menace pour l'Italie catholique (par leur religion militante) et pour l'Italie laïque (pour leur imbrication de la religion avec la politique). Il faudrait donc favoriser l'intégration des immigrés moins «différents» (Saint-Blancat et Friedberg 2002 :103).

anglais ou arabe !», s'est exclamée Khadija. «Notre religion n'a pas besoin d'espace, tu peux faire ce que tu veux. Tu peux pratiquer ta religion partout, même ici», a avancé Rania lors d'un groupe de discussion.

La recherche de McMichael sur les Somaliennes à Melbourne confirme également cette idée de pratique pieuse «non-située» et ancrée dans les actes quotidiens. L'étude de cette anthropologue diffère de la présente recherche par son contexte ainsi que par le statut de réfugié de ses répondantes. Dans ma recherche, les Égyptiennes proviennent d'une immigration par regroupement familial, la suite logique d'une immigration de mains-d'œuvre amorcée par leurs maris quelques années auparavant en Italie. Par contre, les deux recherches se rapprochent quant aux types de questions posées aux femmes, plus particulièrement celles concernant leur nouveau milieu de vie et de pratique religieuse. Les réponses des Somaliennes sont semblables à celles reçues de mes répondantes égyptiennes : «Everywhere is Allah's place anyway. Every country that you go, Allah is everywhere. It is not as if we have come to a place where we are disconnected from that» (McMichael 2011:388).

De mon point de vu non-musulman, j'ai supposé des difficultés dans la pratique quotidienne des Égyptiennes. Ce postulat n'est pas totalement faux. Toutefois, les propos de Zinab, Jamila, Khadija et Rania laissent place à une nuance importante. Malgré la pression du gouvernement italien sur la population immigrante, leur situation minoritaire dans le pays et les stéréotypes circulant dans la société, la capacité des Égyptiennes à cultiver leur piété ne dépend pas du lieu de leur pratique, mais de leur capacité personnelle à établir une «connexion» avec Dieu au quotidien. Une pratique qualifiée de pieuse implique donc cette connexion que la personne est capable d'instaurer entre Dieu et elle-même. J'ai été témoin d'une pratique pieuse très peu discutée dans le domaine de la recherche et qui illustre bien ce lien : la récitation coranique. Cet exemple me permet de mieux comprendre le lien qui unit la piété au quotidien, mais aussi l'importance du corps dans les pratiques pieuses. L'association islamique de Milan à Cascina Gobba et le centre islamique de Milan et Lombardie ont été des lieux d'observation privilégiés de cette pratique pieuse.

4.2 La récitation coranique ou «comment prononcer les mots du Coran»

La pratique de la récitation coranique a pris plusieurs formes au cours de ma recherche, que ce soit de manière informelle avant *al-maghrîb* ou *al-'icha*²³ et de manière formelle sous forme de cours offerts toutes les fins de semaine dans une salle aux centres culturels islamiques. De manière informelle, des groupes de 5 à 12 femmes se réunissaient et formaient un cercle. Après la lecture de la prière d'ouverture par l'une d'entre elles, plus expérimentée, elles récitaient un extrait du Coran chacune à leur tour. La récitation était faite sur un ton chantonné et en prononçant certains mots de manière plus allongée et soutenue. Des ajustements et des conseils étaient prodigués dans le cercle de femmes pour parvenir à une récitation la plus juste possible. La première manifestation de cette pratique informelle est survenue lors de ma première entrevue avec une Égyptienne dans la mosquée de Cascina Gobba le 22 septembre 2012. Nous avons cessé la période de questions pour observer un groupe de femmes en cercle, Coran à la main. Candidement, j'ai demandé si une raison spécifique les poussait à se réunir ainsi dans la mosquée. Était-ce pour parler de problèmes et de soucis quotidiens, comme j'ai vu certaines femmes le faire auparavant ? «Elles lisent le Coran. Tu dois le lire de la bonne façon. La femme de l'*imam*, Mariam, pourrait mieux t'aider que moi. Tu devrais lui demander», m'a encouragée Rania.

Dans la même mosquée, deux semaines plus tard, une occasion s'est présentée à moi afin d'observer plus attentivement la récitation du Coran par les femmes. Je me suis assise un peu à l'écart, près du cercle, pour écouter et observer discrètement ce qu'elles faisaient. À un certain moment, j'ai croisé le regard d'une des femmes, Mariam m'invitait dans le cercle avec elles. L'environnement de la mosquée était très bruyant, des enfants s'amusaient, des femmes discutaient, l'appel à la prière était projetée par des haut-parleurs dans la salle. Les femmes, indisposées par le bruit, ne pouvaient pas entendre la lecture de chacune. «Pourquoi s'entendre lire est-il important ?», me suis-je demandée...

Pendant la séance, j'ai vu des femmes poser des questions à Mariam. Les questions portaient-elles sur le contenu ? Après une heure de travail en cercle, elles ont mis fin à l'exercice pour la soirée. En m'informant auprès de Mariam, j'ai appris la nature des questions soulevées. Elles ne portaient pas sur le contenu ou l'histoire du Coran, mais sur la

²³ Voir le glossaire en annexe

prononciation juste des paroles. Le bruit dans la salle n'avait donc pas favorisé le bon apprentissage de la récitation coranique, puisque les femmes plus expérimentées n'ont pu «corriger» la prononciation des autres. C'est à ce moment que j'ai compris la différence entre la lecture concrète des textes coraniques, qui implique une interprétation, et la récitation, qui se concentre sur la bonne prononciation des mots sacrés du Coran. La récitation ne peut pas être associée à l'exégèse, ni à la calligraphie, ni au sens du vocabulaire utilisé.

Les cours plus formels de récitation coranique auxquels j'ai assisté se situaient dans l'autre mosquée, le centre islamique de Milan et Lombardie. Une femme ayant reçu une éducation coranique assumait le rôle de professeure. Le 21 octobre 2012, j'ai pu assister, à son invitation, à un de ses cours. Elle a débuté par la lecture d'une *sourate* et, chacune à leur tour, les femmes ont lu un extrait de quelques *aya*. La professeure a pris fréquemment des pauses dans la récitation afin d'expliquer les règles nécessaires à une bonne prononciation. Parfois, lorsque l'explication verbale n'était pas suffisante, elle se rendait au tableau afin d'y inscrire les lettres ou les mots qui posaient problèmes à certaines femmes. Cette pratique de la récitation consiste à prononcer les textes coraniques d'une manière bien précise qui diffère considérablement du parler arabophone en général. Ainsi, être native d'un pays arabophone ne permet pas automatiquement de réciter le Coran correctement. La récitation «juste» suppose un ensemble de règles. Cependant, au cours de mes différentes observations et entrevues, j'en suis venue à comprendre l'apprentissage de la récitation coranique non seulement comme la soumission à un ensemble de règles, d'obligations religieuses et d'actes de foi, mais aussi comme une manière d'organiser cette pratique dans le quotidien conformément aux principes de la piété islamique.

J'ai compris qu'il ne s'agit pas d'«être la plus religieuse» et d'exhiber sa ferveur face aux autres. Selon mes répondantes, cette attitude détourne la personne de son objectif, c'est-à-dire l'établissement d'une relation intime avec Dieu. Une pratique comme la récitation coranique prend toute son importance lorsqu'on s'investit entièrement, corps et esprit, avec une intention dirigée vers Dieu. Quelle est la place du corps dans cette pratique ? Le corps n'est pas seulement un signe représentant le soi, il est aussi le moyen par lequel il est possible de former sa piété. D'abord, la posture est un élément central dans la pratique de la

récitation coranique. On doit être à genoux, mains jointes, paumes levées vers le haut. La capacité des femmes à réciter sans l'aide du Coran, donc par cœur (ou de mémoire) est également essentiel. Comme précisé précédemment, on ne peut pas lire le Coran comme on lit un texte rédigé en arabe standard ou dialectal, il faut maîtriser un ensemble de règles. Cela explique en partie pourquoi la récitation semble être «chantée» avec une intonation linéaire espacée parfois par des trémolos dans la voix. Le fait de réciter «sans erreur» est un élément important et qui nécessite de la personne un travail du corps, plus particulièrement des cordes vocales. Comme pour un chanteur pour qui l'instrument de musique est le système vocal, les personnes qui désirent réciter le Coran doivent continuellement pratiquer et «former» leur corps pour que les sons soient les plus justes possibles.

J'ai pu entendre, lors d'un cours offert à la mosquée de Milan et Lombardie, une femme ayant une «belle voix». Pendant le cours, les femmes ont répété chaque *āya* à la suite de la professeure et ensuite chacune à leur tour, pour se faire corriger. Une des femmes dans le cercle a commencé à lire son extrait et n'a pratiquement pas été corrigée par la professeure. Une Égyptienne impliquée dans les activités et les événements religieux de la mosquée s'est penchée vers moi et m'a chuchoté : «Elle a une très belle voix, ne trouves-tu pas?». J'ai acquiescé avec un sourire. En effet, cette femme avait lu le Coran d'une belle manière. Or, la voix de cette femme n'avait pas seulement un beau timbre chantonné, sa voix était «belle» parce qu'elle avait bien maîtrisé les règles de la récitation coranique. Ainsi, lire sans erreur, c'est réciter avec la posture et l'état d'esprit appropriés. Cette pratique, que l'on peut qualifier de corporelle puisqu'elle implique la posture et aussi la voix, permet aux femmes d'articuler à la fois leur disposition intérieure à leur pratique extérieure.

4.3 Les dispositions intérieures liées aux pratiques pieuses

Un événement survenu lors de mon terrain témoigne de l'importance de l'articulation de l'intériorité avec l'extériorité dans les pratiques pieuses. Lors de mon observation attentive de la récitation coranique, un malaise est survenu entre une femme de l'assistance et moi. Cela s'est produit pendant la fête de l'*Eid-al-Adah* le 26 octobre 2012. En attente pour le festin, un groupe de femmes a formé un cercle pour pratiquer la récitation du Coran. Ce n'était pas la première fois que j'assistais à cette pratique, on me donnait généralement une copie du Livre pour que je puisse suivre les différentes *sourates* lues par les participantes.

Je me suis assise près d'une femme que je connaissais bien du nom d'Aamal. Or, j'ai été surprise de sa réaction lorsqu'on m'a donné le Coran. Avant même que je saisisse le Livre, elle l'a pris dans ses mains et m'a dit : «Non, tu n'as pas fait la *shahada* n'est-ce pas ?», «Non, en effet» ai-je répondu. «Alors tu dois seulement écouter. Le Coran est un livre sacré, si tu n'as pas témoigné ta foi, tu ne peux pas prendre ce Livre comme cela». J'ai été troublée, craignant d'avoir froissé Aamal par mon geste.

La plupart des femmes ne se formalisaient pas de l'usage que je pouvais faire du Coran, car cela était une manière pour moi d'apprendre et de mieux comprendre les pratiques pieuses de l'islam. Cependant, la réaction d'Aamal a mis en lumière un aspect important de ma recherche. N'ayant pas la disposition intérieure nécessaire pour faire l'apprentissage de la lecture du Livre sacré, c'est-à-dire la foi en Dieu, je n'étais pas apte à m'y soumettre. Malgré cet épisode de malaise, né tout simplement de mon incompréhension de son geste, je suis restée en bons termes avec elle.

Dans le même contexte, alors qu'une femme a vu en moi mon incapacité à unir ma disposition intérieure à la pratique, certaines m'ont encouragée à lire le Coran, à assister aux événements spéciaux et même à participer à la prière commune avec elles. Pour ces dernières, la mise en acte d'une pratique pieuse est à la fois un objectif et un moyen par lequel il est possible de former sa foi. Comme l'a noté l'anthropologue Mahmood dans le contexte égyptien (2009 :198) : «ainsi, l'objectif désiré (l'accomplissement des actes rituels avec piété) est aussi l'un des moyens par lesquels le désir est cultivé et rendu progressivement réalisable». Cela explique en partie leur enthousiasme à me voir pratiquer en leur compagnie.

Cette interrelation entre le soi pieux et les pratiques corporelles permet de réfléchir sur le lien qui unit le «religieux intérieur», le rapport direct de l'individu au divin, et le «religieux extérieur», tourné vers la communauté. Les sciences sociales insistant sur cette distinction, elles occultent l'importance d'une disposition intérieure dans la pratique. «L'acte individuel d'abnégation et de consentement religieux est relégué au second plan par et au profit de l'adhésion communautaire» (Ouardani 2009 :159). Pour comprendre les pratiques islamiques, il est essentiel de changer notre façon de comprendre le lien qui unit l'intériorité et l'extériorité, car ce qui est intéressant au plan théorique n'est pas leur

distinction, mais la relation entre ces deux termes et la forme particulière de leur articulation (Mahmood 2009 :199).

Dans son ethnographie du mouvement des mosquées, Sabah Mahmood explique le lien qui unit la disposition intérieure à la mise en acte d'une pratique pieuse. Lors de ses observations de terrain, elle a noté un phénomène appelé la supplication dans la prière (*du'ru*), manifesté par les pleurs de certaines musulmanes, preuve de leur amour pour Dieu. Or, ce ne sont pas toutes les femmes qui adhèrent à cette manière de faire en public. Une femme, avec qui l'anthropologue Mahmood a discuté, a remis en question la disposition intérieure de ces musulmanes en larmes: «On doit pleurer pour Dieu parce qu'on ressent vraiment à l'intérieur ce qu'Abu Bakr²⁴ ressentait et que l'on ne peut s'empêcher de pleurer, qu'on soit seule ou en public» (Mahmood 2009 :217). Toujours selon cette auteure, cette pratique permet de s'interroger d'une part sur le lien qui unit la vie intérieure du soi et ses manifestations extérieures, et, d'autre part, sur les différentes conceptions de la relation entre comportement public et intériorité (Mahmood 2009 :217). Le fait de «pleurer» pour les musulmanes peut paraître anodin, d'un point de vue extérieur, mais ce sont ces «détails» qui permettent aux femmes de réfléchir sur leur pratique pieuse et de former la disposition intérieure appropriée.

J'ai été témoin lors de mon terrain de ce type de «détails» qui constituent une part essentielle de la construction d'un soi pieux. Avant chaque séance de récitation coranique, j'ai pu assister à des discussions concernant les pratiques pieuses et les activités de la semaine en lien avec l'éducation des enfants. Une de ces discussions, une soirée d'octobre, a porté sur le rite du *wudu* avant la prière. En effet, avant chaque prière les musulmans doivent être physiquement purs en prenant de l'eau pour les mains, le visage (incluant les oreilles) et les cheveux. Or, une des Égyptiennes assises à côté de moi a remarqué la tendance de certaines femmes à faire «rapidement» ce rite avant la prière, comme pour s'en débarrasser. Il fallait, selon elle, prendre le temps de faire le rite d'ablution selon les règles, car chaque étape menant à la prière est importante. Il ne faut pas faire l'ablution pour faire comme les «autres» ou tenter de s'en «débarrasser», il faut le faire pour Dieu. Son

²⁴ Le premier *Calife* et l'un des plus proches compagnons du Prophète Mohammed (Mahmood 2009:216).

intervention a permis d'expliquer deux éléments importants dans les pratiques pieuses des Égyptiennes musulmanes.

La première est l'importance accordée à l'intention derrière le geste de purification. Il ne faut pas seulement mettre de l'eau sur son visage et ses mains, il faut le faire avec une certaine disposition intérieure, c'est-à-dire avec l'intention de diriger sa prière de la bonne manière, vers Dieu. Le deuxième élément intéressant est la nature pédagogique de cette intervention. La femme n'a pas adressé un reproche aux autres, mais a voulu offrir une piste de réflexion, une aide afin de «réajuster» la pratique jugée fautive. Le rite d'ablution en tant que geste corporel extérieur constitue un des aspects indispensables du soi pieux, comme le fait remarquer Mahmood (2009 :198) : «...parce que le soi ne peut acquérir sa forme particulière que par des mises en acte corporelles précises et parce que les formes corporelles prescrites sont des attributs nécessaires du soi». Ainsi, pour atteindre un idéal de piété, il faut non seulement dédier ses gestes à Dieu, mais aussi s'assurer de l'interrelation de la disposition intérieure à la pratique extérieure. Autrement dit, le «paraître» et l'«être» doivent être en adéquation (Hannoum 2012 :249). Les femmes sont constamment attentives à ce lien et font en sorte de le «réajuster», seules ou en groupe.

4.4 Les avantages liés à la pratique en groupe

Outre les rencontres informelles à Cascina Gobba et les cours la fin de semaine au centre islamique de Milan et Lombardie, j'ai pu observer d'autres témoignages de la récitation coranique. Dans les dernières semaines de mon terrain, je suis allée à la prière du vendredi à la mosquée de Cascina Gobba, un matin pluvieux du mois de novembre. À mon arrivée sur les lieux, il n'y avait que trois femmes dans la salle, dont une assez âgée qui récitait le Coran à voix haute. Cette dame était une des seules que j'ai pu croiser, lors de mon étude, à mettre en pratique la récitation coranique sans être accompagnée, corrigée ou soutenue par d'autres femmes. À partir de cette observation, je me suis interrogée sur l'importance accordée aux pratiques pieuses effectuées en groupe et sur les lieux facilitant leur mise en acte.

Les femmes ont fréquemment évoqué les difficultés, surtout à leur arrivée en Italie, à rencontrer d'autres musulmanes. «Il y a vingt ans, c'était très différent, il y avait peu de

mosquée», me souligna Khadija, déjà bien établie en Italie. Par contre, une des caractéristiques spécifiques au contexte italien concerne le développement rapide de ces lieux de cultes qui ne se résument pas seulement à des mosquées. Selon Conti (2011 :185), «il s'agit pour la plupart de locaux (souvent ex-magasins ou même sous-sols) qui ont été transformés en salles de prières afin de répondre à la demande d'un nombre croissant d'immigrés musulmans.» En effet, avec les vagues migratoires de plus en plus importantes et la conversion de certains Italiens à l'islam, la communauté s'agrandit et les lieux de rassemblement se multiplient. «Il y a plusieurs mosquées ici et chaque année, il y en a encore plus», m'a expliqué Rania.

J'ai moi-même été témoin de cette prolifération de petites salles de prières dans la ville de Milan. Un des centres culturels islamiques sélectionnés au tout début de ma recherche n'était finalement qu'une petite salle de prières à l'abri des regards, dans une cour intérieure. À mon arrivée sur les lieux, on m'a redirigée vers un centre culturel plus approprié pour ma recherche, où je pouvais observer plus d'activités et de réunions de femmes. Une autre transformation majeure dans les communautés musulmanes en Italie selon Metcalf (2011 :196) est la création de ces centres islamiques qui offrent une variété de programmes éducatifs, de librairies remplies d'ouvrages religieux et des sites de rassemblements et de prières pour la communauté. Bien que l'on note une augmentation des salles de prières et des centres islamiques, il n'y a pas que des aspects positifs à cette expansion. Les lieux de cultes sont précaires et la demande pour de nouveaux locaux augmente la visibilité des musulmans dans l'espace public et fait surgir des débats sur l'immigration (Allievi 2009 dans Conti 2011 :185).

« La «question des mosquées» se pose dans les villes, mais aussi dans les villages italiens avec en définitive la même conclusion : l'impossibilité de mettre en œuvre tous les projets de construction, souvent pour des raisons qui tiennent à l'ordre public ou à l'impossibilité de modifier le statut légal d'utilisation des biens immobiliers» (Conti 2001 :185).

Malgré les difficultés rencontrées dans la construction de certaines mosquées, les lieux de cultes de plus en plus nombreux permettent aux femmes de se rassembler et facilitent l'organisation d'activités. Le centre de Milan et Lombardie et celui de Cascina Gobba offrent aux femmes la possibilité d'échanger sur des problèmes et des soucis communs,

mais aussi de s'engager entre elles dans un processus pédagogique concernant la récitation coranique. «On se pratique ainsi, les anges nous regardent et faire cela en groupe est une bonne chose», m'a précisé une femme avec qui j'ai discuté de la pratique en question. Se rassembler dans un centre islamique donne à une femme la possibilité «d'apprendre» à réciter le Coran avec le soutien de ses pairs.

Il ne faut toutefois pas généraliser cette pratique à l'ensemble des femmes que j'ai pu croiser sur mon terrain. Si, pour certaines d'entre elles, la récitation coranique est une manière de développer la piété, elle n'est pas nécessairement pratiquée par l'ensemble des Égyptiennes musulmanes. Toutefois, ce qui importe dans cette pratique corporelle prise en exemple n'est pas l'obéissance des femmes ou non à un impératif religieux, mais le rapport entre ce qu'elles sont, ce qu'elles veulent et le type de travail qu'elles effectuent sur elles-mêmes afin d'atteindre cette manière «d'être pieuses».

4.5 Conclusion

Les pratiques pieuses sont indissociables de la vie des Égyptiennes musulmanes. Dans l'idéal, tous les gestes du quotidien sont entrepris avec une intention dirigée vers Dieu, que ce soit dans un environnement majoritairement musulman ou non-musulman. Ce qui importe le plus est la capacité des personnes à cultiver cette piété et non le lieu dans lequel elles se trouvent. La récitation coranique prise en exemple dans ce chapitre permet de saisir non seulement cette «connexion» avec Dieu, mais aussi l'importance d'effectuer cette pratique par une discipline du corps. Loin de l'exégèse, la récitation n'implique pas un acte interprétatif, mais bien l'apprentissage d'un ensemble de règles afin de prononcer correctement les mots du Coran. Par une pratique assidue du registre vocal et de la posture appropriée, la personne acquiert non seulement la capacité à réciter le Coran, mais aussi à se construire en sujet pieux. Les centres islamiques de la ville de Milan permettent aux femmes d'échanger sur leurs soucis quotidiens, mais aussi de s'engager dans un processus pédagogique entre elles. En effet, en discutant de leurs inquiétudes quotidiennes, elles discutent aussi de la meilleure manière «d'ajuster» la disposition intérieure à la pratique extérieure afin d'atteindre un idéal de piété. Or, si ces différentes pratiques pieuses se répercutent bien sur l'individu, elles se reflètent également dans le monde social. Le

prochain chapitre porte sur la piété dans les interactions sociales des Égyptiennes musulmanes et sur la performativité des pratiques pieuses.

Chapitre 5 – La piété mise en acte dans les relations sociales

La piété se manifeste à travers des gestes du quotidien et est rendue possible par le lien qui unit la disposition intérieure d'une personne à sa pratique extérieure. Ce travail sur soi-même est constant et permet de se construire en sujet pieux. Or, ce processus réflexif se répercute non seulement dans les actes intimes d'une personne, mais permet aussi d'exercer une influence sur les gens et les événements qui nous entourent. On peut dès lors s'interroger sur l'importance accordée à ces actes pieux dans les interactions sociales. Comment les femmes apprennent-elles à agir pieusement ? Et finalement, le contexte migratoire soulève-t-il de nouveaux enjeux ? Existe-t-il des barrières aux relations que les femmes veulent entretenir entre elles et, si oui, quelles sont-elles ?

5.1 Une «manière» d'agir

Mon arrivée en Italie à la fin du mois d'août correspondait à la fin du mois de *ramadan*. Malgré la fin du jeûne et des festivités qui lui sont reliées, les femmes en discutaient encore ensemble à la mosquée. En écoutant leurs conversations et en discutant de mon projet de recherche avec elles, j'ai posé des questions plus pointues sur la pratique du jeûne. Une d'entre elles m'a expliqué comment le mois du *ramadan* est celui de la discipline, ajoutant qu'il ne faut pas tricher, dire des insultes ou blesser les autres. Oui, le jeûne est une pratique importante, mais il faut y joindre l'intention sincère de bien agir. Cette idée est soutenue autant par les Égyptiennes que par les femmes converties à l'islam avec qui j'ai eu l'occasion de discuter.

Un débat semblable est rapporté dans l'étude de Sabah Mahmood lorsque celle-ci aborde le thème du *ramadan* avec une femme du mouvement des mosquées. Cette dernière explique qu'il n'y a rien de mal à préparer de la nourriture et à décorer sa maison pour l'occasion, mais cela ne reflète pas selon elle «l'esprit et le sens véritable du *ramadan*». Il faut joindre à la pratique du jeûne une façon d'agir bien précise. «Éviter de se mettre en colère, de mentir, de regarder ce qui éveille l'appétit (sexuel ou pour la nourriture), faire ses prières assidûment, tels étaient certains des comportements qui permettaient de donner au jeûne son sens le plus profond», explique la femme en entrevue avec l'anthropologue (cité dans

Mahmood 2009 :82). Pour les femmes rencontrées par Mahmood, ou celles observées sur mon terrain, le mois du *ramadan* est une opportunité pour festoyer, se réunir, mais aussi pour agir pieusement. Ainsi, la piété n'implique pas seulement les pratiques prescrites, mais aussi une manière d'agir afin d'établir cette connexion intime avec Dieu.

La pratique du jeûne dans le mois du *ramadan* est un des cinq piliers de l'islam. On peut se demander si, pour être une musulmane pieuse, la pratique se limite à ces cinq piliers. À partir de cette réflexion, j'ai amorcé une discussion avec les femmes afin de comprendre l'implication des gestes posés envers autrui dans la construction d'un soi pieux. Les cinq piliers de l'islam sont très importants, mais «...tu ne dois pas faire de «mauvaises choses», le Coran nous donne aussi une idée de ce qu'on peut boire et manger...», m'a expliqué Fatima. En voulant comprendre ce que pouvaient être ces «mauvaises choses», j'ai approfondi la question dans l'entrevue ainsi que dans un groupe de discussion. Les femmes me parlaient fréquemment du Coran comme d'un code de vie, d'une source de références sur laquelle on peut se reposer afin d'orienter sa conduite. Posons-nous des gestes agressifs lorsque nous sommes pris par la colère ? Dit-on du mal des autres dès qu'ils ont le dos tourné ? Pour les Égyptiennes, le commérage est une pratique à éviter. «Si tu as quelque chose à dire à propos d'une personne, tu le lui dis en face. On ne doit pas parler en mal des autres», m'a fait remarquer Salima. Selon elle, le commérage est accompagné d'une attitude négative qui peut déboucher sur l'exclusion de la personne visée par les ragots. Ces «mauvaises choses» renvoient donc à un ensemble d'actes langagiers et corporels non-appropriés et les éviter permet d'instaurer des relations saines et harmonieuses avec les gens qui nous entourent. L'importance accordée à cette façon d'agir envers les autres, au même titre que la pratique du jeûne, permet de s'interroger sur les relations entre les différentes personnes de foi musulmane en Italie.

Rappelons-le, les communautés musulmanes en Italie ne sont pas homogènes. À partir des années 1970, une immigration venant de l'Europe de l'Est et de l'Afrique du Nord a changé graduellement le paysage socioculturel et religieux du pays. La différence réside donc entre les différentes vagues migratoires arrivées en Italie, mais aussi dans l'origine ethnique des immigrants présents dans le pays. De plus, les communautés musulmanes ne sont pas uniquement composées d'immigrants : elles sont également composées d'Italiens convertis

qui jouent un rôle de plus en plus important vu leur nombre. Le phénomène de conversion est récent, mais aussi fréquent.

Or, comment réagir lorsqu'une femme a fait la *shahada*, tout en s'éloignant des actes pieux prescrits ? Que ce soit dans un contexte majoritairement musulman ou non-musulman, la question se pose. Par exemple, dans l'ethnographie du mouvement des mosquées en Égypte, Mahmood explique la volonté de certaines femmes d' «...enrayer la marginalisation croissante de la connaissance religieuse – en tant que moyen d'organiser la vie quotidienne – dans les structures modernes de la gouvernance séculière» (Mahmood 2009 :74). Pour les participantes de ce mouvement, les pratiques pieuses insérées dans le quotidien sont maintenant reléguées au rang de coutumes et de folklore. Ces femmes expliquent ce phénomène de «ravagelement de la connaissance islamique» et les changements profonds qui en résultent par les termes de sécularisation ou d'occidentalisation. Une femme rencontrée par Mahmood rapporte ces propos : « Regardez autour de vous, dans notre société, et posez-vous cette question : qui imitons-nous ? Nous imitons les Occidentaux, les sécularistes, et les chrétiens : nous fumons comme eux, nous mangeons comme eux; nos livres et nos médias sont emplis d'images obscènes...» (citée dans Mahmood 2009 : 74). Afin de remédier à cette situation, les participantes au mouvement des mosquées vont cultiver les aptitudes corporelles, les vertus, les habitudes, et les désirs susceptibles de faire revivre cette sensibilité religieuse et de l'enraciner dans les actes quotidiens. «Il faut que l'intérieur même du sujet se discipline à créer le désir, c'est-à-dire, le «vouloir-faire» afin d'atteindre...un état intérieur qui constitue une condition *sine qua non* de l'exercice du corps» (Hannoum 2012 :249).

De prime abord, la vie en contexte non-musulman peut porter à croire à un «détachement» des pratiques musulmanes, tout particulièrement en ce qui concerne les immigrants de deuxième génération. Même si l'islam italien reste essentiellement un islam de première génération, quelques recherches explorent la tendance de certains jeunes musulmans à s'éloigner progressivement d'un «...islam ethnique, c'est-à-dire d'un islam qui a tendance à reproduire les façons de vivre et les codes de comportement des pays d'origine des immigrés» (Conti 2011 :185). Le chercheur Simone Maddanu a entre autres identifié des cheminements personnels dans le rapport religieux et a fait émerger les éléments de

transformation apportés par ces jeunes musulmans. Le chercheur interroge ces jeunes immigrants sur des thèmes comme l'amour, l'amitié et la sexualité. Ainsi, il tente de comprendre comment les jeunes parviennent à concilier leur expérience de l'islam dans leur quotidienne et leur rapport à la modernité. «Le jeune musulman opère une recherche de soi constante; il construit et déconstruit ses valeurs et le cadre moral dans lequel se définir, entrant parfois en opposition avec certaines orientations cristallisées de l'islam» (Maddanu 2010 :190). De plus, selon Maddanu, la quête de ces jeunes ne se soldera pas par une rupture, mais simplement par l'expérience de nouvelles pratiques (Maddanu 2010 :191). Dans la foulée, on peut se demander comment les Égyptiennes de première génération réagissent à ces nouvelles formes de subjectivité en Italie. Cela implique des pratiques corporelles qui diffèrent des leurs; considèrent-elles ces immigrantes de deuxième génération comme de bonnes pratiquantes pour autant ?

Je me suis donc intéressée aux relations interpersonnelles des Égyptiennes musulmanes avec ceux ou celles considérés comme «non-pratiquants». J'entends par non-pratiquants les hommes ou les femmes qui se disent de foi musulmane, mais qui s'éloignent de certaines prescriptions, dont le port du voile, les prières quotidiennes ou la consommation interdite d'alcool. Rappelons d'abord qu'un des objectifs de ma recherche vise à explorer la construction du soi pieux en m'inspirant des travaux de Sabah Mahmood. J'ai voulu mettre l'accent non pas sur l'obéissance, la soumission ou la résistance, mais sur le lien qui existe entre le travail sur les corps et la manière d'être et d'agir de façon pieuse.

Les Égyptiennes interrogées pour ma recherche ne voulaient pas juger la capacité des femmes ou des jeunes à acquérir cette disposition pieuse. Selon elles, cela ne tient qu'à la personne de développer sa sensibilité religieuse et de la maintenir dans la vie de tous les jours. Elles ne voulaient pas se fier seulement à ce qu'elles voyaient de l'extérieur, car pour elles, seul Dieu connaît réellement ce qui est dans le cœur des croyants et le sens de leurs actions. La façon d'agir à l'égard des musulmanes non-pratiquantes (ou face à des pratiques différentes) ne se manifeste donc pas par le rejet. Elles ne vont pas ignorer ces musulmanes si jamais il leur arrivait de les croiser. Au contraire, elles vont aller à leur rencontre pour discuter et leur offrir des conseils. Elles favorisent le dialogue pour essayer de comprendre le point de vue de celles qui ne pratiquent pas «correctement». Les Égyptiennes

musulmanes rencontrées ont adopté elles-mêmes une attitude pieuse à l'égard des non-pratiquantes en ne les jugeant pas dans leur capacité à acquérir la disposition intérieure nécessaire à la pratique et en favorisant le dialogue. Cette façon de mettre en acte la piété dans les interactions sociales ne se limite donc pas à la pratique des cinq piliers de l'islam, mais aussi à une «manière» d'agir avec autrui.

Il existe d'autres exemples afin d'illustrer cette interrelation entre les pratiques pieuses et cette façon d'agir au quotidien. J'ai eu l'occasion d'observer une autre pratique, cette fois-ci en lien avec la nourriture et son partage. Je me suis présentée à la mosquée, comme à l'habitude, pour la prière du soir. À mon arrivée, j'ai remarqué plusieurs femmes affairées à cuisiner et à distribuer des plateaux de nourriture. J'étais plutôt surprise, car je n'avais pas assisté auparavant à un tel festin. J'ai aperçu des Égyptiennes que je connaissais bien. Elles m'ont saluée et invitée à manger avec elles un plat de riz, de carottes et de viande d'agneau. «Allez, mange ta viande», m'a encouragée Rania. J'ai demandé en quel honneur ce festin était partagé avec l'ensemble des gens présents à la mosquée. «C'est pour souligner la naissance d'un enfant dans la famille de cette femme. Un agneau pour la naissance d'un garçon et deux pour une fille; ce soir, il n'y en a qu'un», m'a-t-elle expliqué. «Connais-tu cette femme qui a eu un petit garçon ?», «Non, je ne la connais pas, je sais juste qu'elle est marocaine», m'a précisé Rania, assise à côté de moi. Même si Rania ne connaissait pas personnellement la femme qui avait donné naissance à un enfant, elle accordait de l'importance au fait de souligner cette naissance dans la communauté en partageant un festin.

La recherche de McMichael confirme cette préoccupation et explique comment l'islam est au cœur des récits de vie personnelle et communautaire des musulmanes sur son terrain. Une des répondantes de McMichael (2011:386) s'inspire d'une histoire du Coran afin d'expliquer son propos: « A story in the Qur'an explains that if you are cooking soup then you should put in extra water so that you can share it with everybody else. As a Muslim woman, if I am cooking I don't just cook enough for my family to eat... I cook plenty for the neighbours... ». L'exemple de McMichael et celui de mon terrain d'étude permettent de comprendre comment une pratique relevant de la piété se manifeste dans les interactions sociales, que ce soit avec une autre personne ou un groupe.

5.2 La performativité

La performativité dans les pratiques pieuses des Égyptiennes passe nécessairement par des actes langagiers et corporels. Le corps n'est pas un signe du soi, mais le moyen par lequel il est possible d'accéder à la piété (Mahmood 2001 :210). Mahmood illustre ce processus avec un exemple. Comme pour le virtuose qui désire acquérir la maîtrise d'un instrument, les musulmanes se soumettent à un régime de pratiques disciplinaires ainsi qu'à une structure d'apprentissage afin d'atteindre un idéal pieux. «Cette personne se soumet à un pouvoir disciplinaire dans le but de cultiver une forme d'agencéité qui lui permettra de jouer du piano avec brio. La subordination et la réalisation de soi sont intrinsèquement liées,...» (Landry 2010 :223). En effet, afin d'atteindre cet idéal et cette manière d'agir pieuse, les femmes doivent habiter les normes musulmanes. Prenons l'exemple de la charité; une définition large peut être attribuée à la charité comme le troisième des cinq piliers de l'islam, communément appelé l'aumône ou la *zakat* en arabe, et représentant un geste d'amour destiné à Dieu (Monneret 2003 :190).

Dans l'islam, une distinction est faite entre deux types de charité : l'acte spontané et volontaire ainsi que l'obligation religieuse de faire l'aumône. Le premier s'appelle la *sadaqa* et représente une forme personnelle de la charité (Clark 2004:8). La deuxième forme de charité, la *zakat*, est un devoir religieux ancré dans la vie des croyants. On distingue, deux types de *zakat*, celle qui purifie les infractions commises involontairement pendant le mois du *ramadan* et celle qui a comme objectif la justice sociale. La *zakat al-fitr* qui tient le rôle de purification a pour but de donner à manger aux pauvres afin qu'ils n'aient pas à tendre la main le jour de l'*A'ïd*, la fête de la rupture du jeûne du mois de *ramadan*. En Égypte, un taux est fixé chaque année et est le même pour tout le monde. «Ainsi en 1991 il a été fixé à 2.5 LE²⁵ par personne alors qu'en 1978, il était de 30 ou 25 piastres (1/4 de 1 LE)» (Ben-Nefissa Paris 1991 :106). La *zakat al-mâl* est la charité visant la justice sociale puisqu'elle a pour objectif de redistribuer aux nécessiteux une partie des richesses accumulées par d'autres. Son poids financier est également plus important que la *sadaqa* et la *zakat al-fitr*.

²⁵ La livre égyptienne (LE, £E, ou E£) est la monnaie officielle de l'Égypte.

Jumelée à l'interdiction de l'usure, l'interdit de payer ou de prendre de l'intérêt sur de l'argent, la *zakat al-mâl* constitue l'un des principaux préceptes de l'économie islamique. En Égypte, la *zakat* est comparable à une taxe ou un impôt que les croyants ont le devoir de verser à chaque année aux moins nantis. En Italie, les modalités et l'organisation entourant l'aumône sont légèrement différentes. L'*imam* du centre culturel s'occupe généralement de la redistribution de la *zakat*. Toutefois, comme en Égypte, la pratique de l'aumône est principalement la responsabilité des hommes. Les femmes, n'ayant pas de revenu conséquent et régulier, ne donnent pas la *zakat*. Lors de nos discussions, les femmes, ne pratiquant pas l'aumône obligatoire, ne se sentaient pas outillées pour répondre à mes questions. Toutefois, quelques événements survenus pendant mon terrain m'ont permis de comprendre l'implication des femmes dans l'aumône et la place centrale du corps dans cette pratique. Suite à une entrevue à la mosquée, j'ai eu ma première surprise. Au moment même où j'ai éteint mon enregistreur, une Égyptienne a ajouté un commentaire sur le dernier sujet discuté dans l'entrevue formelle portant sur l'aumône. Comme si elle avait eu une intuition, elle m'a dit : «Tu sais, les enseignements du prophète disent qu'un sourire est comme donner de la charité». J'ai sursauté à cette mention. Les femmes seraient-elles finalement impliquées dans la charité et, si oui, de quelle manière ?

Un deuxième événement est venu confirmer mon intuition de départ. Dans l'une des mosquées, les femmes se préparaient en prévision de la fête du sacrifice devant se tenir la semaine suivante. Une fête d'enfants est prévue au programme et un débat animé entourant les pratiques pieuses a retenu mon attention. Lorsque j'ai entendu parler de la *sadaqa*, je me suis tout de suite adressée à une femme que je connaissais bien afin d'en savoir davantage. Elle m'a expliqué comment cette année, puisque la fête du sacrifice tombe un vendredi, les femmes se sont entendues pour donner deux fois plus de *sadaqa*. En voyant ma surprise, elle m'a expliqué comment la *zakat* est une forme de *sadaqa*, mais le contraire n'est pas valable. La *sadaqa* est un geste de charité qui doit être fait, mais dans le secret. Il ne faut pas s'en vanter. Une autre femme m'a expliqué l'importance des gestes et des intentions charitables : «Par exemple, si on a un accident de voiture et qu'on en sort indemne, on donne alors une offrande pour remercier Dieu d'être sain et sauf. Peu importe le montant, un euro ou 100 euros, c'est le geste qui compte».

Qu'il s'agisse d'un sourire ou d'un geste pour remercier ou pour venir en aide à quelqu'un en difficulté, la charité implique une disposition précise qui, suite à une pratique assidue et répétitive, devient une caractéristique permanente des personnes. Venir en aide à quelqu'un n'est donc pas anodin, c'est la démonstration d'une manière pieuse d'être et d'agir. Malgré qu'elles ne s'impliquent pas dans la *zakat*, la *sadaqa* offre une opportunité aux femmes de poser des gestes de bonté et de charité envers la communauté. De plus, le processus répétitif de ces gestes de charité suppose une forme de distance réflexive et un processus pédagogique (Mahmood 2009 :88). En effet, elles vont constamment réfléchir à leurs gestes et s'assurer de leur concordance avec leur disposition intérieure. Cependant, en dépit de leur ouverture d'esprit et de la bonté qu'elles manifestent, certains éléments constituent des barrières à leurs pratiques en Italie.

5.3 Les barrières aux relations sociales

Dès la toute première journée d'observation au centre islamique de Milan et Lombardie, j'ai été témoin d'une interaction des plus surprenantes entre une Italienne non-pratiquante et les Égyptiennes musulmanes. Alors que je discutais avec des jeunes égyptiennes de mon projet, j'ai vu du coin de l'œil une Italienne plus ou moins confortable dans la salle de prière. Plusieurs femmes se sont assises autour d'elle et lui ont proposé plusieurs couleurs de voiles afin de couvrir ses cheveux. L'appel à la prière a commencé avant que j'aie la possibilité de lui parler. C'est elle, après la prière, qui est venue discuter avec moi. Italienne, elle est mariée à un musulman depuis sept ans. Elle a pensé se convertir, mais selon elle, l'étape préalable à toute conversion est la compréhension des pratiques musulmanes. Cela expliquait sa présence au centre culturel. L'accueil des Égyptiennes musulmanes a été spontané et elles ont répondu à toutes ses questions. Le centre accueille fréquemment les femmes désirant se convertir. Il représente l'endroit idéal pour celles en quête de connaissances et d'opportunités pour échanger ou tout simplement celles à la recherche d'un groupe auquel se joindre pour faire la prière. L'un des premiers bâtiments avec une mosquée munie d'un minaret en Italie, le centre islamique de Milan et Lombardie offre aussi des services en italien et des cours d'arabe pour les adultes.

J'ai également reçu de très bons commentaires d'une Italienne rencontrée sur mon terrain. Ayant pris des cours d'italien avec des Égyptiennes musulmanes, j'ai eu l'opportunité de

discuter avec les professeures, dont une intéressée par mon projet de recherche. «J'ai fait moi-même une expérience de la culture musulmane dans la mosquée de Segrate et j'ai adoré !», m'a-t-elle dit. Ainsi, les Égyptiennes musulmanes adoptent une attitude d'ouverture envers les Italiens non-musulmans et sont prêtes à leur offrir des réponses à leurs questions, «...parce que parfois ils se font une fausse idée de notre religion», me souligna Fatima lors d'un groupe de discussion. Ainsi, j'ai pu observer les différentes interactions entre les Égyptiennes, les Italiennes (converties ou non) et les autres immigrantes de foi musulmane. Souvent, les Égyptiennes avec qui j'ai eu l'occasion de faire ma recherche me parlaient des autres musulmanes en se référant à leurs sœurs, «tu te dois de bien les traiter et de te présenter à elles» soulignaient-elles. À la mosquée, je les voyais se saluer chaleureusement, s'offrir boissons et pâtisseries, s'échanger des livres ou des vêtements.

Par contre, la barrière de la langue les empêche de dialoguer aisément, que ce soit avec des Italiennes converties (ne parlant pas arabe) ou parfois avec des femmes ne parlant pas le même dialecte arabe. « Toutes les musulmanes à travers le monde sont des sœurs; même si tu ne les connais pas, tu dois bien les traiter. Mais parfois le problème est la barrière de la langue», m'a expliqué Salima. «Le plus gros problème, c'est que nous ne connaissons pas la langue, alors nous venons ici» m'a dit Zinab en pointant la bâtisse où l'on prend des cours d'italien ensemble. «Oui, la langue, parce c'est difficile de communiquer avec les autres. Le langage est très différent, l'arabe n'est pas près de l'italien», a rajouté Jamila.

J'ai noté sur le terrain que cette barrière linguistique ne favorise pas les réunions spontanées. Une mosquée offre plusieurs pièces dans lesquelles les gens peuvent se réunir, faire des activités ou prendre des cours. Les femmes converties se réunissaient généralement ensemble dans une pièce et les femmes des pays arabophones dans une autre pour discuter ou faire la prière. Les cours sur la récitation coranique ont reproduit également cette division entre converties et musulmanes d'origine égyptienne. La majorité des cours auxquels j'ai pu assister lors de mon terrain était principalement composés d'immigrantes égyptiennes, marocaines et tunisiennes. Les cours expliqués en arabe et nécessitant la maîtrise de l'écriture arabe à des fins de lecture n'incitaient pas les Italiennes converties à s'y joindre. La barrière linguistique constitue donc un obstacle aux relations

sociales de mes répondantes avec les femmes converties ou celles parlant une autre langue. Même si elles ont conservé une façon d'agir qui correspond à leur idéal de piété, l'incompréhension qui subsiste entre elles inhibe les échanges sur leurs soucis quotidiens.

Un autre élément qui pose problème dans les interactions sociales des immigrantes égyptiennes concerne directement leur famille d'appartenance. En effet, la majorité des Égyptiennes en Italie sont accompagnées de leur mari et de leurs enfants, mais leur famille d'origine, incluant leur père et leur mère, est restée au pays. La nostalgie reliée à l'éloignement familial se traduit dans leurs propos et dans leurs allers-retours constants entre l'Italie et l'Égypte. «J'étais en Égypte un mois et demi et je veux déjà y retourner ! À chaque fois que je retourne en Égypte, je vais voir ma famille et ma mère, c'est très important», s'est exclamé Fatima. Mon premier cours d'italien en compagnie des Égyptiennes musulmanes le 4 octobre 2012 m'a donné un aperçu de l'importance de la famille dans leur vie. Situées dans un petit centre culturel, les femmes et leurs poussettes ont formé des groupes afin de débiter les premiers cours d'italien de l'automne. J'ai eu la chance d'avoir une professeure d'italien compréhensive et parlant couramment le français. J'ai obtenu facilement la permission d'assister au cours avec un groupe majoritairement composé d'Égyptiennes musulmanes. Afin de débiter le cours en douceur, la professeure a débuté par les formules de présentation de soi, de la famille et des vacances. Il s'est avéré que toutes les femmes d'origine égyptienne et de foi musulmane présentes au cours étaient retournées dans leur famille pendant les vacances et étaient revenues en Italie quelques semaines auparavant.

Si l'éloignement familial se traduit d'abord par l'absence au quotidien d'un membre de la famille, il se révèle aussi dans l'inquiétude qu'elles manifestent notamment lorsqu'il s'agit de prendre soin d'un proche malade. J'ai réalisé l'importance de la famille dans les pratiques religieuses lors d'un appel à la prière dans un centre culturel islamique. Avant la prière, il y a toujours un sermon de l'*imam* sur un sujet de réflexion ou d'actualité. J'ai écouté attentivement ce sermon (en arabe et par la suite en italien) sur le respect des parents : comment les honorer convenablement et, surtout, comment cette tâche est difficile en étant physiquement loin d'eux. J'ai cherché à comprendre la position de mes répondantes sur ce sujet.

Ce geste de soutien et d'aide envers les membres de sa famille peut aller de soi, mais pour les Égyptiennes il constitue une manifestation de piété : «...dans notre religion tu te dois de visiter ta famille, c'est très important. Tu ne peux pas aller au paradis si tu ne prends pas bien soin de ta famille, incluant tes oncles et tes tantes. Tu dois leur rendre visite et leur demander s'ils ont besoin de quelque chose. Si tu peux les aider, tu dois le faire», m'a précisé Salima. «Allah dit, dans le Coran : «qui connecte avec moi, connecte avec sa famille» », a-t-elle poursuivi. Or, malgré l'aller-retour constant entre le pays d'origine et le pays d'accueil, les femmes ne sont pas toutes satisfaites de leur contact avec leur famille. J'ai vécu une situation inconfortable lors d'une entrevue portant sur ce sujet. Une répondante ne semblait pas à l'aise de m'avouer qu'elle avait fait un seul et unique voyage en Égypte depuis son arrivée en Italie trois ans auparavant. Ayant senti son malaise, je n'ai pas insisté sur la question de la famille. Elle a tout simplement souligné : «C'est pour des raisons personnelles, j'ai des problèmes à retourner en Égypte parce que cela coûte très cher». La raison de son «manque de contact» avec sa famille attire moins mon attention que son malaise. De toute évidence, le fait de «prendre soin de sa famille» est un élément essentiel dans la pratique pieuse de cette Égyptienne, expliquant ainsi la source de son malaise. Par chance, nous avons terminé la discussion sur une note humoristique.

J'ai retrouvé cette note humoristique dans un de mes groupes de discussion où les femmes ont comparé le temps passé avec leur mari en Italie et le temps passé avec la famille en Égypte. «Je vis seul avec mon mari et mes enfants, c'est la différence avec l'Égypte. En Égypte, je mange avec ma mère. En Italie, je travaille avec mon mari, je cuisine pour les enfants, je fais le visa. La vie sociale me manque beaucoup. Lorsque tu vas en Égypte, tu fais ce que tu veux, souvent avec la mère et on ne voit pas souvent nos maris comme ici en Italie !», m'a dit Zinab, ponctué d'un fou rire général dans le groupe. On peut se demander comment elles recréent un cercle familial à l'étranger. Comment essayer de combler ce vide créé par l'absence physique de sa famille d'appartenance ? Une entrevue avec Jamila m'a fourni un élément de réponse : «Lorsqu'elles vont en vacances, elles voient davantage leur famille; elles ne vont pas à la mosquée comme ici. Nous venons ici pour la prière, mais aussi pour nous connaître, pour rencontrer d'autres Égyptiennes». Les centres culturels islamiques endossent en Italie plusieurs rôles dont celui de former un groupe avec qui pratiquer la récitation coranique, mais aussi avec qui les femmes peuvent discuter de leurs

soucis et de leurs inquiétudes. Évidemment, l'éloignement géographique devient un obstacle dans les relations sociales des Égyptiennes avec leur famille d'appartenance. Ne pouvant prendre soin de leurs proches convenablement, elles ne peuvent agir aussi «pieusement» qu'elles le souhaiteraient.

Les allers-retours constants des Égyptiennes entre leur pays d'origine et leur pays d'accueil s'expliquent en partie par ce besoin de voir leur famille d'appartenance et de prendre soin de leurs parents. Toutefois, il ne faut pas oublier que ce qui a motivé les Égyptiens à émigrer en Europe en premier lieu, ce sont des raisons financières. L'Italie, au même titre que ses voisins européens, avait besoin de mains-d'œuvre étrangères afin de combler les emplois dont les Italiens ne voulaient pas. L'immigration égyptienne contemporaine a donc répondu à ce besoin en Italie. Malgré les statistiques difficiles à certifier en raison de l'irrégularité de certains travailleurs égyptiens, le démographe Zhory affirme que la majorité de la main-d'œuvre immigrante en provenance de l'Égypte retourne éventuellement à son pays d'origine (Zhory 2009 :3). La plupart de mes répondantes ont témoigné le même intérêt : «Je ne compte pas rester ici toute ma vie. Un jour, nous retournerons pour de bon en Égypte», m'a raconté Rania. Si certaines femmes sont déjà bien établies en Italie, la majorité d'entre elles ne désire pas rester de manière permanente. Même si elles manifestent le désir d'apprendre la langue du pays pour faciliter leurs échanges, elles ne souhaitent pas vivre leur vie entière à l'étranger. Ces allers-retours constants entre les deux pays et leur détachement vis-à-vis de la société italienne ne facilitent par leurs interactions avec les Italiens non-musulmans.

5.4 Conclusion

«Agir pieusement» se traduit dans la façon de festoyer, de cuisiner, d'aider son prochain. Cela se manifeste dans la vie personnelle des Égyptiennes et dans leur vie communautaire. Il ne suffit pas de respecter les cinq piliers de l'islam, il faut joindre à ces pratiques un ensemble d'actes langagiers et corporels. Ce régime de pratiques, une fois répété et constamment mis en acte, devient une caractéristique permanente du soi. Ainsi, cette performativité permet aux femmes d'atteindre un idéal de piété et de s'assurer que leur disposition intérieure est en harmonie avec leurs pratiques. Les croyants prennent du recul vis-à-vis leurs gestes quotidiens et s'engagent dans un retour réflexif. Ce recul est d'autant

plus nécessaire dans le contexte migratoire italien, qui impose certaines barrières aux relations sociales des Égyptiennes comme la langue, l'éloignement et les allers-retours coûteux et parfois douloureux entre le pays d'accueil et leur pays d'origine. Dans ce contexte migratoire, il existe différentes conceptions de la relation entre le comportement public et la disposition intérieure. Le prochain chapitre interroge la diversité de ces pratiques et la marge de manœuvre possible dont disposent les Égyptiennes rencontrées.

Chapitre 6 – Différentes conceptions de la piété

Au cours de ma recherche, j'ai cherché à comprendre comment les femmes, à travers leur piété, ont cette capacité d'agir sur leur vie. J'ai voulu mettre de côté l'idée d'un islam régissant tous les aspects de la vie sociale, sans toutefois omettre les rapports de pouvoir existant dans le contexte migratoire italien. Dans le prolongement de Ferrié (2004 :12) mon étude cherche un équilibre, car «...on ne s'est jamais soucié d'expliquer, d'un même point de vue, la simultanéité, à l'intérieur d'un seul espace social, de la domination d'une référence et de l'autonomie des systèmes d'action des personnes vis-à-vis de cette référence». J'ai débuté cette recherche en m'inspirant des travaux sur l'agencéité, mais j'ai aussi voulu écouter ce que mes répondantes avaient à dire sur le sujet de la piété. Leurs propos me permettent de faire des liens avec les conclusions d'autres chercheurs, notamment sur la question de la domination des systèmes idéologiques et la marge de manœuvre dont jouissent les acteurs. Dans ce chapitre, je prends du recul vis-à-vis les données recueillies et je tente de jeter des ponts avec les débats actuels dans la discipline. Les femmes ne m'ont pas précisé ce besoin particulier. Le prochain chapitre est le résultat d'une réflexion critique des pratiques pieuses de ces femmes à travers le regard des sciences sociales.

6.1 L'islam italien

Selon Conti (2011 :184), la diversité des immigrants pratiquant l'islam est une des caractéristiques particulières et uniques à l'Italie en comparaison avec ses voisins européens. En effet, il est nécessaire dans cette recherche de différencier l'islam italien de celui des autres grands pays européens comme la France, l'Angleterre ou l'Allemagne. Contrairement à ceux-ci, les populations musulmanes en Italie ne sont pas dominées par une ou deux nationalités, mais sont composée d'une multitude d'origines «ethno-nationales». Ainsi, il est impossible pour une communauté musulmane d'être majoritaire et de monopoliser le champ de l'imaginaire (Conti 2011 :184). Cette fragmentation ethno-nationale s'explique d'abord par l'emplacement géographique de l'Italie, constitué de deux façades méditerranéennes, une balkanique et l'autre arabo-africaine. Cette caractéristique de la population immigrante musulmane s'explique aussi par l'absence de toute relation

entre l'Italie et ses ex-colonies, résultant d'un faible taux d'immigrés parlant l'italien ou ayant une connaissance de la culture italienne (Conti 2011 :184).

Malgré le phénomène récent de l'immigration en Italie, les populations immigrantes de foi musulmane ne font qu'augmenter et cela est dû à deux facteurs exogènes : la présence d'un islam européen déjà structuré et les dynamiques intérieures propres aux pays d'origine des immigrés. Selon Conti, ces facteurs exogènes ont fait que l'islam italien a brûlé les étapes. À la différence de ce qui s'est passé dans les pays européens d'immigration plus ancienne, l'islam s'est rapidement inséré dans le tissu social italien (Conti 2011 :185). Bref, la forme que prend l'islam en Italie se présente non seulement sous l'égide de la diversité, mais se distingue drastiquement de celle que l'on peut trouver ailleurs en Europe. «L'expression «islam dialectal» est parfois utilisée pour décrire la spécificité de l'islam italien dans le panorama européen (Conti 2011 :186). L'«islam européen», contrairement à «l'islam en Europe», semble une approche pertinente afin de comprendre les pratiques musulmanes qui s'expriment dans la rencontre et dans le vécu au quotidien de ces personnes avec «l'Occident» (Maddanu 2010 :186).

Sur mon terrain de recherche, un événement spontané m'a permis de saisir les différentes conceptions musulmanes quant au comportement public acceptable. Il faut remonter au 22 septembre 2012, dans le centre-ville de Milan. J'attendais le transport en commun pour retourner à mon lieu de résidence. L'attente était anormalement longue et la foule en attente du tramway était curieusement plus nombreuse qu'à l'habitude. Je ne m'en suis pas formalisée pour autant et je me suis faufilée entre les personnes pour me faire une place dans le transport en commun bondé. Surpeuplé en peu de temps, je suis descendue du tramway avant mon arrêt habituel pour poursuivre mon chemin à pied. À ma grande surprise, des policiers d'intervention anti-émeute bloquaient la rue menant à mon logement. J'ai accéléré le pas pour me rendre compte finalement qu'une manifestation était la cause de la congestion des transports en commun; une manifestation composée exclusivement de musulmans et de musulmanes.



Figure 3 - Des femmes musulmanes manifestent dans le centre-ville de Milan

Pourquoi manifestaient-ils précisément ce jour-là ? Au lendemain de la journée mondiale de la paix, ce rassemblement avait comme principal objectif de démontrer le caractère pacifique des immigrants musulmans présents en Italie. Il faisait également écho à deux faits d'actualité survenus dans le même mois, soit la projection d'un film sur le prophète qui avait fait scandale et les manifestations violentes qui ont suivi dans les pays arabes.²⁶ Les tribunes italiennes ont elles-mêmes rapporté ces faits dans les pays arabes, incluant l'attaque de plusieurs ambassades américaines et la mort de quatre personnes, y compris celle de l'ambassadeur américain Chris Stevens en Libye.²⁷

Le rassemblement dans la ville de Milan, qui se voulait pacifique, était divisé en deux, les femmes en tête et les hommes à l'arrière. La marche était ponctuée de pancartes, de slogans et de signes de la paix. À la recherche de visages connus, j'ai parcouru la foule. J'ai observé également la réaction des passants. «Jamais je n'ai vu une manifestation de cette ampleur dans la ville de Milan», m'a dit une Italienne abasourdie. Évidemment, le blocage de la circulation a suscité un certain mécontentement. Cet événement inattendu m'a poussé à interroger les femmes avec qui je menais ma recherche. Avaient-elles participé à la manifestation et, sinon, quelles étaient leurs opinions sur cette initiative?

²⁶ «Film su Maometto, proteste in Egitto e Yemen, Obama: nessun atto di terrore resterà impunito», *Corriere della sera*, 13 septembre 2012, consulté sur internet : http://www.corriere.it/esteri/12_settembre_13/libia-scontri-egitto_7c36082c-fd6f-11e1-ae02-425b67d1a375.shtml

²⁷ «Libia, ucciso l'ambasciatore Usa Obama manda 200 marine e i "droni"», *Repubblica*, 12 septembre 2012, consulté sur internet : http://www.repubblica.it/esteri/2012/09/12/news/libia_film_blasfemo-42379477/?ref=search



**Figure 4 - Une jeune musulmanes manifeste à l'aide d'une pancarte
« Nous sommes musulmans et nous voulons la paix, pas la guerre »**

Le jour suivant, j'ai été invitée à un dîner au centre islamique de Milan et Lombardie. J'ai profité de l'opportunité pour échanger avec les femmes sur la manifestation. Leur réponse a été assez directe : elles ne voyaient pas dans ce genre de rassemblement une manière appropriée d'exprimer leur désaccord vis-à-vis le film diffamatoire sur le prophète ou envers les réactions violentes qui ont suivi dans les pays arabes. Pour elles, cette démonstration au centre-ville de Milan représentait une action inutile, voire susceptible d'être mal interprétée par la population italienne. D'autres femmes m'ont fait valoir l'importance du «dialogue» dans l'islam, mais communiquer un message par des pancartes et des slogans dans la rue ne leur semblait pas une initiative appropriée. La participation de femmes voilées à cette manifestation et l'opinion de mes répondantes renvoient à deux positions opposées. Si, pour certaines femmes, manifester en public semble approprié, pour d'autres, il ne s'agit pas d'un moyen adéquat pour exprimer sa foi. Cet exemple de terrain vient reconfirmer les propos de Bartolomeo Conti. L'islam italien est pluriel, c'est-à-dire que différentes façons de vivre la religion cohabitent au sein même du pays. Les musulmans et les musulmanes se font tous une idée différente de l'islam et de l'expression appropriée des pratiques relevant de leur foi (McMichael 2011 :389).

6.2 Adapter la pratique à sa réalité

S'il existe plus d'une façon d'«être musulmane», cela ne se manifeste pas toujours de manière flamboyante sur la place publique comme cela a été le cas avec la manifestation au centre-ville de Milan. Les chapitres précédents ont montré que les femmes se rencontrent dans les mosquées et discutent du quotidien, des détails les plus intimes de leur vie et du lien qui les unit à la piété islamique. Ainsi, les immigrantes d'origine égyptienne et de foi musulmane abordent les questions des pratiques pieuses en tenant compte du contexte italien : comment garder un lien avec sa famille outremer, composer avec l'incompréhension des Italiens face aux pratiques musulmanes, s'engager dans des activités brisant la règle de la non-mixité ou encore transmettre des valeurs pieuses à leurs enfants.

En effet, plusieurs enquêtes effectuées en Italie montrent que la transmission des valeurs et des pratiques musulmanes aux enfants fait partie des préoccupations majeures des immigrants égyptiens.²⁸ « ... les musulmans dans leur grande majorité en Italie vivent leur foi individuellement, préoccupés plutôt par la libre pratique de leur religion et la possibilité de la transmettre à leurs enfants» (Conti 2011 :186). J'ai effectivement soulevé cette question sur mon terrain. «Elle a peur d'élever ses enfants ici, parce que les coutumes sont tellement différentes de l'Égypte. Mais tu essaies d'élever tes enfants dans ta religion à la maison. Si tu fais tout ce qui est nécessaire, si tu élèves tes enfants de la bonne manière, tout va bien aller, mais c'est difficile», m'a expliqué Salima, très inquiète. «Cela dépend de la famille et de la manière dont tu élèves tes enfants. Parfois, la famille ne s'en soucie pas vraiment et les jeunes font tout ce qu'ils veulent», m'a dit Rania en secouant la tête de manière réprobatrice.

Un phénomène surprenant m'a laissé présager que la plupart des familles retournent en Égypte pour parfaire l'éducation de l'enfant lorsqu'il est en âge d'aller à l'école. «Elle veut que son enfant apprenne ici en Italie, mais son mari préfère l'Égypte. Lorsqu'ils se sont informés, elle a rapidement changé d'avis», m'a traduit une femme des propos de Zinab. D'abord, Zinab m'a expliqué comment elle s'était assise avec son mari afin de discuter de la meilleure solution possible pour leur enfant. Selon elle, le système d'éducation serait supérieur en Italie, mais la non-mixité reste un enjeu préoccupant. Pour se convaincre elle-

²⁸ Voir aussi les recherches de Saint-Blancat (1999), Perocco et Pace (2000), Gritti et Allam (2001)

même ainsi que son mari, elle s'est informée auprès des écoles aux alentours. Zinab était surtout préoccupée par les relations pouvant s'instaurer entre les jeunes filles et les jeunes garçons. Elle a donc finalement penché en faveur de l'Égypte. Zinab a donc effectué un recul réflexif sur la pratique de la non-mixité dans l'islam et sur la transmission de cette valeur à ses enfants. En discutant avec son mari, elle a adapté cette pratique à sa réalité.

J'ai eu l'opportunité de discuter de cet aller-retour constant entre l'Égypte et l'Italie avec de jeunes Égyptiennes âgées entre 18 et 24 ans. Je n'ai pas pu socialiser très longtemps avec elles, puisqu'elles partaient poursuivre leurs études en Égypte deux semaines après mon arrivée sur le terrain. L'une d'elles me dit : «J'habite l'Italie, mais depuis que je suis jeune, je retourne en Égypte pour les vacances. Et aujourd'hui, c'est le monde à l'envers : je viens pour les vacances en Italie et je pars en Égypte pour le reste de l'année pour étudier. Je ne suis pas la seule dans cette situation, la majorité de mes amis sont comme cela». Si, pour certaines femmes, leur vie est dorénavant en Italie, pour d'autres le retour dans leur pays d'origine est essentiel à leur pratique pieuse, soit pour prendre soin de la famille (surtout lorsqu'un membre de la famille proche est malade), soit pour l'éducation de leur enfant et assurer ainsi la transmission de leurs pratiques religieuses.

Un autre exemple permet de mieux comprendre les difficultés propres au contexte italien, celui du permis de conduire. Je me suis rendue au centre culturel où je prenais des cours d'italien, mais ce matin-là le cours a été remplacé par une rencontre informelle. Celle-ci avait pour objectif d'organiser des activités avec les femmes : de la cuisine, de l'artisanat, des visites dans la ville de Milan. En attendant l'arrivée de toutes les femmes, nous avons formé un cercle avec les tables et les chaises. Après la présentation des nouvelles personnes, la responsable du centre culturel a expliqué les détails de la rencontre. La majorité des femmes ont témoigné leur intérêt pour obtenir le permis de conduire. Or, dans un milieu non-familier et en italien, les femmes sont obligées de suivre un cours au centre culturel avant toute autre démarche, y compris l'inscription aux examens.

En effet, les femmes doivent comprendre l'italien et les symboles routiers afin de réussir l'examen théorique nécessaire à l'obtention du permis. Non seulement y a-t'il des difficultés liées à la langue, mais aussi avec les sommes d'argent à déboursier pour les examens médicaux et les multiples documents administratifs. Précisons que la formation

compte 6 heures obligatoires dans une école de conduite au coût de 300 euros. Toutefois, un problème survient lors de ces cours et de ces examens de conduite, car la femme doit être seule avec le professeur. Un passager n'est pas permis dans la voiture et cela cause beaucoup d'émoi chez les femmes qui ne peuvent rester seules tout ce temps avec un homme étranger.²⁹ Les échanges cacophoniques, en arabe et en italien, provenaient alors de chaque côté de la table. Si certaines femmes ne voyaient pas d'inconvénient à faire l'examen en présence d'un professeur masculin, d'autres proposèrent des alternatives, tenant mordicus à ne pas enfreindre la règle de la non-mixité. Loin d'être un détail banal, la présence d'un homme étranger suscite des réflexions animées témoignant de la diversité des points de vue. Ce processus réflexif n'est pas anodin, car il permet aux femmes de situer leurs limites dans leurs pratiques pieuses et de les adapter à la réalité italienne.

«Il est essentiel de se pencher sur ces micro-pratiques afin de saisir ce qu'il y a d'unique dans l'importance qu'ont acquise aujourd'hui les formes d'argumentation et de pratiques islamiques, plutôt que les considérer comme des cas particulier d'un processus moderne universel au travers duquel des actes relevant autrefois de l'habitude deviennent l'objet d'une réflexion consciente» (Mahmood 2009 : 90)

Une telle réflexion critique sur les pratiques musulmanes de la vie quotidienne existe probablement depuis toujours. Le contexte migratoire ou ce «passage à l'Ouest de l'islam» mène les croyants à réfléchir à leur pratique qui, en temps normal, est une «évidence sociale» (Roy 2002 cité par Fortin *et al.* 2008 :104). Par exemple, dans les pays musulmans, une organisation sociale encadre la pratique collective du *ramadan* ou encore l'appel public des prières quotidiennes. « Pour «survivre» en Occident, cette pratique de l'islam ne serait non plus englobée dans une éthique de vie, comme elle l'est dans les pays musulmans, mais reformulée à travers un rapport plus individuel ou personnel de la religiosité» (Fortin *et al.* 2008 : 104). C'est à partir de cette constatation que j'ai pris la mesure de l'existence d'une marge de manœuvre dans l'interprétation des pratiques pieuses et leur mise en œuvre par les croyantes. À travers ces discussions, les Égyptiennes peuvent exercer une forme de libre arbitre et assumer la responsabilité de leurs choix.

²⁹ Malheureusement, je n'ai pas pu assister au dénouement de ces cours de conduite. Mon départ du terrain concordait avec leur inscription à leur examen théorique. Les femmes discutaient toujours sur les solutions concernant l'examen pratique et leur présence avec un homme étranger.

6.3 La diversité au sein de la communauté musulmane égyptienne

Cette capacité à redéfinir les pratiques pieuses n'est pas un phénomène propre à l'expérience migratoire en Italie, mais bien une constante présente dans de nombreux pays d'où émigrent les musulmanes. Ces transformations locales de la pratique et de la conceptualisation de l'islam sont également présentes en Égypte. Dans le cadre de ses recherches, Mahmood rapporte bien les débats qui animent la société égyptienne concernant le rôle exact à attribuer aux pratiques pieuses et à leur application. Dans son ethnographie, elle rapporte comment le mouvement des mosquées en Égypte tente d'enrayer la marginalisation croissante des connaissances religieuses comme moyen d'organiser la vie quotidienne. Selon les femmes associées à ce mouvement, la compréhension et l'accomplissement des pratiques pieuses constituent maintenant une sorte de «folklore musulman» qui tient lieu de divertissement ou d'étendard identitaire, religieux et culturel.

Fatma, une des femmes interrogées par l'anthropologue Mahmood, témoigne de son inquiétude vis-à-vis cette folklorisation des pratiques musulmanes : «...regardez la société égyptienne en ce moment, et vous voyez toutes ces femmes porter le foulard, comprenez bien qu'un grand nombre d'entre elles y voient une coutume plutôt qu'un devoir religieux qui implique d'autres responsabilités» (Mahmood 2009 :83). Fatma poursuit son propos en exprimant la nécessité de porter le voile en respectant une manière d'agir véritablement modeste au quotidien. Porter le voile par habitude ne suffit pas, il faut associer cette pratique à un projet plus vaste visant à réinscrire les vertus islamiques, comme celle de la modestie, dans tous les aspects de la vie. Or, ce ne sont pas tous les musulmans qui s'associent à la sensibilité religieuse du mouvement des mosquées. Mahmood compare par exemple les propos de Fatma sur le voile et la modestie féminine à l'opinion d'Adil Hussein, une personnalité publique islamique très connue, qui a exercé la fonction de secrétaire général du Parti du travail islamiste en Égypte. Selon Hussein, le voile est non seulement une affirmation de la modestie féminine, mais exprime aussi la spécificité du monde musulman, telle une marque identitaire. Mahmood poursuit en rapportant les propos de Hussein (2009 :85) : «mais pourquoi ne pas établir comme second principe que ce vêtement rappelle tout ce que nous avons créé dans cette région, un peu comme le sari en

Inde?...». La popularité accrue du voile pour Adil Hussein est une réappropriation par le monde musulman de son identité et de son héritage culturel.

Ainsi, même si les positions de Fatma et d'Adil Hussein ne sont pas diamétralement opposées, il existe une nuance entre la perspective du mouvement des mosquées et celle des organisations politiques islamistes. Tout comme Adil Hussein, Fatma estime que le voile exprime la modestie féminine, mais la différence entre leurs positions semble résider dans l'interprétation des pratiques. Ces dernières permettent-elles effectivement de cultiver des valeurs islamiques dans la totalité de la vie d'une personne musulmane ? Cette distinction essentielle entre coutumes et actes religieux est souvent mise de l'avant par les femmes du mouvement des mosquées. À l'opposé, les porte-paroles et les publications des organisations islamistes reprochent à ces femmes de promouvoir une forme de religiosité dénuée de conséquences sociopolitiques, car pour eux «...les rituels religieux s'inscrivent dans un projet plus global qui aspire à établir une certaine forme de communauté politique» (Mahmood 2009 :86). Dans les faits, s'il existe un ensemble de règles et de normes à suivre, qui soient les mêmes pour tous, l'interprétation et la mise en acte des pratiques pieuses peuvent différer considérablement d'une personne à l'autre ou d'un groupe à l'autre. L'exemple du voile présenté plus haut permet non seulement de comprendre la diversité de cette pratique «visible», mais aussi des conceptions qui lui sont associées.

Sur mon terrain d'étude, un premier indice de cette diversité dans les conceptions des pratiques religieuses m'a été donné dès ma première entrevue dans une salle de prière. La femme avec qui je me suis assise ne portait pas un voile semblable à celui des autres. La majorité des femmes dans la salle portait le voile de couleur unie, aux épaules, tandis que mon interlocutrice le portait beaucoup plus près de la tête, avec des couleurs vives ou agencées à ses vêtements et même, parfois, avec des ornements (perles ou paillettes). Mon objectif en abordant la pratique du voile avec elle consistait à explorer l'ensemble des positions entourant les pratiques corporelles. Qu'on le considère comme une pratique légitime ou non, le voile est un témoignage de piété et se manifeste de manière variée selon l'interprétation que l'on fait de cette pratique. « [Mon voile] est particulier, je le sais, il est différent», m'a-t-elle dit. Lorsque j'ai souligné qu'il était «à la mode», elle a ri et acquiescé. Elle a ajouté un fait intéressant : «Ma mère a commencé à porter le voile seulement à 45

ans. Elle était ignorante des écrits du Coran, mais aujourd'hui, avec les médias, la télévision et internet, il est plus facile de se renseigner».

Ainsi, ma répondante ne portait pas le voile par habitude ou pour suivre la coutume familiale. Elle l'avait adopté suite à un cheminement personnel et à une réflexion sur sa pratique et elle a adapté le port du voile en conséquence. À partir de cet exemple sur le voile, on peut conclure que, contexte migratoire ou pas, «...l'évolution des appartenances et des traits marqueurs donne lieu à de nouvelles frontières au-delà et en deçà des espaces et des groupes nationaux, au sein des communautés de croyants et entre les diverses dénominations de fidèles» (Fortin *et al.* 2008 :105). Toutefois, cette constante redéfinition des pratiques et cette diversité ne mettent pas de côté l'appartenance des Égyptiennes à une communauté musulmane, l'*oumma*. La fête de l'*Eid-al-Adha*, le 26 octobre 2012, a été un exemple frappant du rassemblement de cette communauté.

La fête du sacrifice, soulignée par des célébrations et le partage de repas, est également l'occasion d'une importante prière. Pour l'occasion, j'ai été invitée à l'une des mosquées pour la prière commune. Lorsque les salles étaient pleines à craquer, l'appel à la prière a commencé. Même si le bruit de fond de la salle continue, certaines femmes ont arrêté de parler pour écouter ou réciter à voix basse des extraits du Coran. Ensuite vint le temps de la prière. Toutes les femmes se sont mises en ligne, leur corps en direction de la Mecque. Plus nombreuses que lors de la prière du vendredi, il était impressionnant de voir ces femmes, toutes origines confondues, prier en même temps. Pendant la prière, je me suis assise à l'écart avec une autre femme qui ne faisait pas la prière. Elle s'est penchée vers moi avec un sourire et m'a dit : « Ne trouves-tu pas cela beau de voir toutes ces femmes prier ensemble ? » J'ai acquiescé en souriant. J'ai également été invitée à une fête d'enfants pour souligner l'*Eid-al-Adha* où les Italiennes et les Égyptiennes étaient toutes réunies. Le fait de côtoyer des musulmans de différentes origines entraîne donc une prise de conscience d'un «pluralisme au quotidien» au sein de l'islam, mais aussi d'un islam transnational (Fortin *et al.* 2008 : 102). La fête de l'*Eid-al-Adha* précédemment décrite est le moment idéal pour favoriser une sociabilité ouverte au sein des centres culturels islamiques. Ainsi, cette *oumma* devient un vecteur commun pour les immigrants, incluant les Égyptiennes.

6.4 La capacité d'agir sur la piété

Cette réflexion sur la redéfinition des pratiques pieuses en contexte migratoire et au sein de la société égyptienne permet de nous questionner sur la capacité d'agir des Égyptiennes musulmanes que j'ai rencontrées. Nous étions un matin pluvieux du mois de novembre. Les femmes ont débuté leur rencontre avec la *sourate* d'ouverture puis elles se sont mises à discuter du programme pour les prochains mois. De nouvelles femmes s'étaient jointes au groupe et elles devaient statuer sur la prochaine *sourate* soumise à l'étude pour la récitation coranique. Un long débat s'ensuivit. Certaines voulaient la *sourate al-Baraqua* (sur la création du monde) et d'autres la *sourate Akaf* (de petites histoires qui permettent de comprendre les règles régissant les pratiques). Certaines femmes étant nouvelles voulaient commencer depuis le début pour revoir la façon appropriée de lire le Coran alors que d'autres préféraient aller de l'avant. Je me suis assise près de la personne la plus active dans l'organisation d'événements et d'activités pour les jeunes à la mosquée. Elle s'est tournée vers moi et m'a dit : «Tu sais, tout le monde a son mot à dire. C'est ça, la démocratie, le printemps arabe !» J'ai ri avec elle, cela faisait déjà une heure que les femmes débattaient à propos des *sourates* à travailler pour le prochain mois.

Chaque femme a une idée de la pratique appropriée. C'est cette négociation de leurs pratiques et de la correspondance de celles-ci avec leur piété qui correspond à ce qu'on appelle la capacité d'agir. McMichael tire les mêmes conclusions sur son terrain d'étude à Melbourne avec les Somaliennes de foi musulmane : «...women make sense and make use of Islam by continually moving amongst an inventory of ideas, practices, and modes of expression...an understanding of Islam emerges that moves away from a vision of a bounded and unified religion, to an awareness of contested meanings, contradictions and multiple discourses» (McMichael 2011:390). Mes données montrent aussi que la mise en acte des pratiques pieuses peut effectivement différer dans un même groupe de femmes. Diverses pratiques quotidiennes ont été mises de l'avant tout le long de mon terrain, témoignant des avis partagés sur la mise en acte de la piété musulmane. Par exemple, la première prière de la journée à l'aube est un sujet de conversation animé entre les femmes, tout particulièrement celles avec des enfants en bas âge. Certaines évoquent la difficulté de se lever très tôt afin de faire la prière et avancent la possibilité de rattraper celle-ci à un

moment plus favorable un peu plus tard dans la matinée. D'autres vont insister sur l'importance de faire cette prière dès l'aube, comme il se doit. Est-ce que l'islam permet de tels aménagements ?

Ce genre de questions centrales dans les études de Mahmood permet de comprendre ma position de départ: la capacité d'agir se trouve non seulement dans les actes de résistance aux normes, mais aussi dans les multiples façons dont on habite les normes (Mahmood 2009 :32). Dans son ouvrage, l'anthropologue s'inspire de la militante Zaynab Al-Ghazali afin de saisir la grammaire complexe qui organise les actions. Al-Ghazali est considérée comme une pionnière par le mouvement des mosquées en Égypte pour son dévouement religieux. Elle est célèbre également pour avoir pris la tête des Frères musulmans dans les années 1950 et 1960. Or, cette femme «...a été perçue comme une personne paradoxale qui priait les autres femmes de respecter leurs devoirs en tant que mère, épouse et fille, mais dont la propre vie bouleversait complètement ces rôles traditionnels» (Mahmood 2009 :265). En effet, la vie de cette figure militante peut paraître contradictoire suite à son divorce avec son premier mari qui, selon elle, constituait un obstacle dans sa lutte pour suivre la voie de Dieu.

Si, pour certaines féministes, les choix de vie d'Al-Ghazali contredisent de manière flagrante ses déclarations sur le rôle des femmes dans la société islamique, pour Mahmood, cette position découle d'un raisonnement doctrinal et d'une logique interne plus profonde. Incapable d'avoir des enfants, elle était libre de se dévouer à la cause de Dieu et c'est ce seul travail qui lui a permis de s'abstenir d'accomplir ses devoirs envers sa famille. Son argumentation n'est donc pas fondée sur l'égalité des hommes et des femmes, mais sur la responsabilité physique et morale qu'elle avait en tant que femme musulmane envers ses parents proches. «Dans le raisonnement d'Al-Ghazali, la capacité à se libérer de ces responsabilités était liée à son statut de femme sans enfant» (Mahmood 2009 :269). Pour Mahmood, Al-Ghazali représente une illustration exemplaire de la rupture avec les exigences traditionnelles, mais qui en respecte les principes essentiels. Ainsi, il est possible d'habiter les normes musulmanes sans être dans une position de soumission ou de résistance. Cet exemple, de même que mes propres données, montrent qu'il est possible

d'agir sur ses pratiques pieuses et leur mise en acte et ce, tout en restant dans le cadre des normes islamiques.

6.5 Conclusion

L'Italie accueille des vagues migratoires de plus en plus importantes en provenance des pays arabes. Par contre, à la différence des autres pays européens, il n'y a pas une communauté musulmane majoritaire. Que ce soit la communauté égyptienne ou celle des convertis, l'islam italien est caractérisé par sa diversité. La cohabitation de ces différentes sensibilités musulmanes mène à différentes visions du lien entre comportement public et intériorité. Comme le souligne McMichael (2011): «Islam, then, is not a religious framework with one authentic Muslim way of life». En effet, derrière la communauté musulmane et l'ensemble des pratiques communes aux croyants, il existe plusieurs débats sur la façon appropriée de mettre en acte sa piété. Que ce soit en ce qui a trait au port du voile, à la récitation coranique ou à la prière, les femmes ne sont pas toutes d'accord et ce sont les débats qui témoignent de leur capacité d'agir de manière réflexive.

CONCLUSION

Ma recherche située dans la ville de Milan, au Nord de l'Italie, met de l'avant plusieurs enjeux reliés à l'immigration et aux pratiques religieuses associées aux extra-communautaires. L'islam fait inévitablement surface dans les débats publics, à la fois comme source d'inquiétude et de curiosité. Plusieurs centres culturels islamiques sont accessibles dans la ville et permettent aux immigrants musulmans de se rassembler pour des moments quotidiens comme la prière ou festifs comme le jour de l'*Eid-al-Adah*. Deux centres, celui de Milan et Lombardie et celui de Cascina Gobba, ont été le point de départ pour ma recherche. Plusieurs objectifs ont guidé ma recherche, soit l'observation des pratiques et des discours pieux des femmes d'origine égyptiennes dans un contexte non-musulman.

J'ai tenté, tout au long de cette recherche, de ne pas emprunter de raccourcis théoriques afin d'aborder le sujet de l'islam. Faisant face à mes propres stéréotypes, j'ai évité d'associer l'islam à un état statique ou nécessairement opposé à la modernité. Mon projet sur les Égyptiennes musulmanes dans le contexte migratoire italien, inspiré grandement de celui de Mahmood, ne cherche pas à saisir le sens ou à interpréter les injonctions musulmanes, encore moins à examiner comment il constitue une structure sociale. Mon étude tente de comprendre les pratiques d'un groupe de femmes dans un contexte précis. Elle s'inspire de la réflexion de Talal Asad dans son ouvrage *The Idea of an Anthropology of Islam*, à l'effet qu'il faut faire une place aux discours des musulmans sur eux-mêmes et les rattacher à la tradition islamique.

Il y a deux autres éléments incontournables dans mon étude anthropologique. Le premier est la recherche d'une perspective qui ne postule pas l'oppression systématique des femmes musulmanes. Ce choix prend son origine d'abord dans mes expériences personnelles, mais aussi dans la tendance en sciences sociales à attribuer une «fausse conscience» aux musulmanes. Lila Abu-Lughod, l'une des chercheuses qui ont le plus contribué à refonder les études de genre au Moyen-Orient, a conclu à cette même tendance, et même à l'intérieur de ses propres recherches sur les tribus bédouines. En effet, elle voyait la poésie féminine des bédouins comme une pratique sociale exprimant la résistance et le mécontentement des

femmes face aux normes rigides de la domination masculine (Mahmood 2009 :22). Abu-Lughod (1990 :43) est toutefois revenue sur sa conclusion : «...comment peut-on attribuer aux femmes de façon erronée une forme de conscience ou de revendication politique qui ne fait pas partie de leur expérience, une sorte de conscience féministe ou de projet politique féministe ?». Ma réflexion s'est concentrée sur ce qui les pousse à «habiter» ces normes musulmanes plutôt que sur la façon dont les normes les oppriment de l'extérieur comme autant de contraintes non négociables.

Le deuxième élément important de ma recherche découle du premier, soit la façon particulière avec laquelle j'ai décidé d'aborder la notion d'agencéité. En effet, en m'inspirant de l'ethnographie du mouvement des mosquées de Mahmood, j'ai problématisé l'agencéité comme l'aptitude à opérer des changements dans le monde plutôt que la capacité d'une personne à résister au pouvoir. «Or, opérer des changements dans le monde ne signifie pas nécessairement contester le pouvoir ou défaire des normes. Il est tout à fait possible d'articuler des changements en mettant en acte les normes existantes» (Landry 2010 : 223). Ainsi, Mahmood évite le couple subordination/résistance au cœur d'un grand nombre de recherches sur les musulmanes et l'agencéité afin de concentrer ses efforts sur le lien qui unit la subordination et la réalisation de soi.

Tout au long de mes observations et de mes entretiens, j'ai cherché à comprendre comment les pratiques pieuses permettaient aux femmes de se construire comme sujet et d'adopter une manière d'agir avec autrui. Cependant, comme l'explique Ouardani, (2009 :147), «...ce n'est pas parce que les commandements d'un comportement donné sont formellement annoncés dans les dogmes et les textes religieux que l'observation de ce comportement trouve son essence dans la référence à ces mêmes dogmes». Malgré la trace écrite des normes musulmanes, on retrouve une grande diversité de comportements sociaux qui leur sont associés. Cette diversité s'explique d'abord par le contexte italien. En effet, depuis les quinze dernières années, la population étrangère sur le territoire augmente et diversifie l'origine des immigrants de foi musulmane (incluant les italiens convertis). Cependant, le fait de côtoyer des musulmans de différentes origines entraîne une prise de conscience d'un «pluralisme au quotidien» au sein de l'islam (Fortin *et al.* 2008 : 102). Dans les faits, chaque micropratique est sujette à une interprétation différente de la part du croyant et c'est

dans cette marge de manœuvre que se situe l'agencéité des Égyptiennes. C'est dans leur quotidien que les femmes s'assurent du lien qui les unit à Dieu et de la corrélation entre leur pratique et leur disposition intérieure.

Or, le fait de rencontrer d'autres musulmans à travers le monde, soit par l'entremise d'une expérience migratoire, soit par l'accès grandissant aux nouvelles technologies, va-t-il réellement favoriser un sentiment d'appartenance à une communauté universelle de croyants ? (Fortin *et al.* 2008 :102). Peut-on, dans ce cas précis, réellement parler d'une diversification des pratiques musulmanes ? Le thème des pratiques pieuses au quotidien et le rapport entre les différentes communautés musulmanes restent des sujets à explorer dans les recherches en sciences sociales.

RÉFÉRENCES CITÉES

- ABU-LUGHOD, L., 1990, «The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power Through Bedouin Women», *American Ethnologist*, 17, 1: 41-55.
- ACCORNERO, A., 2000, *Era il secolo del lavoro*, Bologna, Il Mulino.
- AHEARN, L., 2001, «Language and Agency», *Annual Review of Anthropology*, 30:109-137.
- ALI, Z., 2012, «Introduction» : 13-36, in Z. Ali (dir.), *Féminismes islamiques*, Paris, La Fabrique.
- ASAD, T., 1996, «The Idea of an Anthropology of Islam», *Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities*, 48: 381-403.
- BADRAN, M., 2012, «Féminisme islamique : qu'est-ce à dire ?», in Z. Ali (dir.), *Féminismes islamiques*, Paris, La Fabrique.
- BAGNASCO, A., 1977, *Tre Italia, La politica territoriale dello sviluppo italiano*, Bologna, Il Mulino.
- BARDI, L., 2002, «Italian parties, Change and functionality», in P. Webb, D. Farrel et I. Holliday (dir.), *Political Parties in Advanced Industrial Democracies*, Oxford, Oxford University Press.
- BARLAS, A., 2012, «Femmes musulmanes et oppression : lire la libération à partir du Coran», in Z. Ali (dir.), *Féminismes islamiques*, Paris, La Fabrique.
- BEN-NEFISSA-PARIS, S., 1991, «Zakat officielle et zakat non officielle aujourd'hui en Égypte», *Égypte/Monde Arabe*, 7: 105-176.
- BERNARD, H. R., 2006, «Sampling (chap.6) »: 146-168 et «Non Probability Sampling and Choosing Informants (chap.8) »: 186-209, in *Research Methods in Anthropology*, New York, Altamira Press.
- BLAIS, M. et S. MARTINEAU, 2006, «L'analyse inductive générale : description d'une démarche visant à donner un sens à des données brutes», *Recherches Qualitatives*, 26, 2 :1-18.
- BRION, F., 2004, «Introduction» : 7-16, in Fabienne Brion (ed.), *Féminité, minorité, islamité, Questions à propos du hijâb*, Louvain-La-Neuve, Academia Bruylant.

BRUNETAU, P. et C. LANZARINI, 1998, «Les entretiens informels», *Sociétés Contemporaines*, 30 : 157-180.

BUTLER, J., 2009, *Ces corps qui comptent, de la matérialité et des limites discursives du «sexe»*, Paris, Éditions Amsterdam.

CALDER, N. *et al.*, 2013, *Classical Islam, A Sourcebook of Religious literature*, New York, Routledge Taylor & Francis Group.

CALISE, M., 2000, *Il partito personale*, Roma-Bari, Laterza.

CHEBEL, M., 2012, *Dictionnaire encyclopédique du Coran*, Paris, Livre de Poche, la Pochotèque.

CLARK, J. A., 2004, *Islam, Charity, and Activism: Middle- Class Networks and Social Welfare in Egypt, Jordan, and Yemen*, Indianapolis, Indiana University Press.

CONTI, B., 2011, «Les musulmans en Italie entre crise identitaire et réponses islamistes», *Revue européenne des migrations internationales*, 27, 2 : 183-201.

COSTEY, P., 2004, «Pierre Bourdieu, penseur de la pratique», *Tracés, Revue de Sciences humaines*, 7. Consulté sur internet: <http://traces.revues.org/2773>, avril 2012.

DARNIS, J. P., 2010, «L'immigration, enjeu de politique intérieure et de politique étrangère pour l'Italie contemporaine», *Italies*, 14 :203-215.

DIAMANTI, I., 2009, *Mappe dell'Italia politica, bianco, rosso, verde, azzurro... e tricolore*, Bologna, il Mulino, Contemporanea.

EDWARD, R., 1998, «A Critical Examination of the Use of Interpreters in the Qualitative Research Process», *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 24: 197-208.

FERRIÉ, J.-B. 2004, *Le régime de la civilité en Égypte. Public et réislamisation*, Paris, Éditions CNRS.

FORTIN, S. *et al.*, 2008, «Entre l'Oumma, l'ethnicité et la culture : le rapport à l'islam chez les musulmans francophones de Montréal», *Diversité urbaine*, 8, 2 :99-134.

FRADER, L.L., 2010, «Edward P. Thompson : classe, genre, historicité et «capacité d'agir» » : 356-370, *in* D. Chaubaud-Rychter *et al.* (dir.), *Sous les sciences sociales, le genre*, Paris, La Découverte.

FRANCHETTI, L. et S. SONNINO, 1876, *Inchiesta in Sicilia*, («*Condizioni politiche e amministrative della Sicilia*»), enquête parlementaire réédition en 1974, Firenze, Vallecchi.

- GALLI, G., 1968, *Il comportamento elettorale in Italia*, Bologna, Il Mulino.
- GEOFFRION, P., 2009, «Le groupe de discussion»: 391-414, in B. Gauthier (dir.), *Recherche social : de la problématique à la collecte de données*, Québec, Presse de l'Université du Québec.
- GRAMSCI, A., 1974, *La questione meridionale*, III ed., Roma, Editori Riuniti.
- GRITTI, R. ET M. ALLAM, 2001, *Islam, Italia: chi sono e cosa pensano i musulmani che vivono tra noi*, Milan, Guerini e Associati.
- GUILLEMETTE, F., 2006, «l'approche de la *Grounded Theory*; pour innover?», *Recherches Qualitatives*, 26, 1 :32-50.
- HANNOUM, A., 2012, « «Deux récits de l'anthropologie de l'Islam» », *Anthropologie et Sociétés*, 35, 3 : 239-254.
- HERZFELD, M., 1992, «La Pratique des stéréotypes», *L'homme*, 32, 121 :67-77.
- JACINI, S., 1877, *L'inchiesta agraria e sulle condizioni della classe agricola in Italia*, enquête parlementaire réédition 1885, Roma, Forzani e C. Tipografi del senato
- LAMAISON P. et P. BOURDIEU, 1985, «Nouvelle de...De la règle aux stratégies : entretien avec Pierre Bourdieu», *Terrain, revue d'ethnologie de l'Europe*, 4. Consulté sur internet : <http://terrain.revues.org/2875>, avril 2012.
- LANDRY, J.-M., 2010, «Repenser la norme, réinventer l'agencéité : entretien avec Saba Mahmood », *Anthropologie et Société*, 34, 1 :217-231.
- LAZAR, M., 2009, *L'Italie contemporaine de 1945 à nos jours*, Espagne, les grandes études internationales, Fayard.
- LEFÉBURE, P., 2011, «Les apports des entretiens collectifs à l'analyse des raisonnements politiques, Composition des groupes et dynamiques discursives», *Revue française de science politique*, 61, 3 :399-420.
- LETTIERI, C., 2008, *L'Italie contemporaine : manuel de civilisation*, Paris, Ellipses.
- MADDANU, S., 2010, «La deuxième génération de musulmans en Italie. Nouvelles pratiques quotidiennes de la religiosité», *Italies*, 14 :185-200.
- MAHMOOD, S., 2001, «Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival», *Cultural Anthropology*, 16, 2:202-236.
- MAHMOOD, S., 2009, *Politique de la piété : le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*, Paris, La Découverte.

- MARRANCI, G., 2008, *The Anthropology of Islam*, New York, Berg Oxford.
- McMICHAEL, C., 2011, « ' Everywhere is Allah's Place ', Islam and the Everyday Life of Somali Women in Melbourne, Australia »: 379-398, in T. Abbas (dir.), *Islam and Education Major Themes in Education*, Londres, Routledge.
- METCALF, B.D., 2011, «Sacred Words, Sanctioned Practice, New Communities»: 186-208, in T. Abbas (dir.), *Islam and Education Major Themes in Education*, Londres, Routledge.
- MICHAUD, J., 2011, «Hmong Infrapolitics: a View from Vietnam», *Ethnic and Racial Studies*, pp 1-21, Consulté sur internet : <http://dx.doi.org/10.1080/01419870.2011.615411> , mars 2012.
- MONNERET, J.L., 2003, *Les grands thèmes du Coran, Livre saint de l'islam*, Paris, Éditions Dervy.
- MORRISSETTE, J., 2011, «Ouvrir la boîte noire de l'entretien de groupe», *Recherches Qualitatives*, 29, 3 :7-39.
- MUSSO, P., 2003, *Berlusconi, le nouveau prince*, Paris, Éditions de l'aube.
- OLIVIER DE SARDAN, J.-P., 1995, «La politique du terrain, Sur la production des données en anthropologie», *Enquête*, 1. Consulté sur internet : <http://enquetes.revues.org/263>. Janvier 2014.
- OLIVIER DE SARDAN, J.-P., 2008, *La rigueur du qualitatif, les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique*, Belgique, Academia- Bruylant.
- ORTNER S.B., 1984, «Theory in Anthropology since the Sixties», *Comparative Studies in Society and History*, 26, 1:126-166.
- OUARDANI, M., 2009, «La religion peut-elle tout expliquer ? L'islam comme modèle explicatif des sociétés musulmanes», *Confluences Méditerranée*, 3, 70 :147-164.
- PAILLÉ, P., 1994, «L'analyse par théorisation ancrée», *Cahiers de recherche sociologique*, 23 : 147-181.
- PAILLÉ, P. et A. MUCCHIELLI, 2008, *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales*, Paris, Armand Colin.
- PAGÈS-EL KAROUI, D., 2012, «Égyptiens d'outre-Nil : des diasporas égyptiennes ?», *Tracées. Revue de Sciences humaines*, 23 :89-112.

- PALIDDA, S. et A. DAL LAGO, 2002, «L'immigration et la politique d'immigration en Italie» : 183-206, in Emmanuelle Bribosia et Andrea Rea (dir.), *Les nouvelles migrations, un enjeu européen*, Bruxelles, Éditions Complexe.
- PANEBIANCO, A., 1982, *Modelli di partito. Organizzazione e potere nei partiti politici*, Bologna, Il Mulino.
- PASTORE, F. et A. DORANGRICCHIA, 1999, «La genèse du droit de l'immigration en Italie (1986-1998) », *Pôle Sud*, 11 : 83-94.
- PEROCCO F. et E. PACE, 2000, «L'Islam plurale degli immigrati in Italia», *Studi emigrazione/ Migration Studies, rivista trimestriale del centro studi emigrazione Roma*, 137: 2-20.
- PEROCCO, F., 2011, «L'apartheid italiano»: 211-233, in Pietro Basso et Fabio Perocco (dir.), *Gli immigranti in Europa, Diseguaglianza, razzismo, lotte*, Milano, Franco Angeli.
- ROY, O., 2002, *L'islam mondialisé*, Paris, Éditions du Seuil.
- ROYER, C. et al., 2009, «Les entretiens individuels dans la recherche en sciences sociales au Québec: où en sommes-nous ? Un panorama des usages», *Recherches Qualitatives, Hors-Série*, 7 : 64-79.
- SAINT-BLANCAT, C., (dir.), 1999, *l'islam in Italia:una presenza plurale*, Rome, Ed. Lavoro.
- SAINT-BLANCAT, C., et O. SCHMIDT di FRIEDBERG, 2002, «Mobilisations laïques et religieuses des musulmans en Italie», *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, 33 : 90-106.
- SAVI, C., 2010, «Le regroupement familial en Italie. Une législation de plus en plus restrictive qui s'inscrit dans un contexte plus général de fermeture des frontières européennes», *Italies*, 14 : 249-262.
- SAVOIE-ZAJC, L., 2009, «L'entrevue semi-dirigée» :337-360, in B. Gauthier (dir.), *Recherche sociale : de la problématique à la collecte de données*, Québec, Presse de l'Université du Québec.
- SCHMOLL C. et S. WEBER, 2004, «Italie, un Laboratoire d'immigration post-fordiste»: 125-167, in Colette Vallat (dir.), *Autres vues d'Italie, lectures géographiques d'un territoire*, Paris, L'Harmattan.
- SCHATZKI, T.R., 2001, «Introduction, Practice Theory»:1-14, in K. Knorr Cetina et E. V. Savigny (dir.), *The Practice Turn in Contemporary Theory*, Londres, New York, Routledge.

SHEPERIS, C.J. *et al.*, 2010, *Counseling Research, Quantitative, Qualitative, and Mixed Methods*, New Jersey, Pearson.

TARGETTI LENTI, R., 2011, «Sviluppo e declino del sistema economico italiano», *IL POLITICO*, 3 : 93-128.

WHYTE, W.F., 1996, *Street corner society, la structure sociale d'un quartier italo-américain*, (Trad.), Paris, La Découverte.

ZOHRY, A., 2009, *The Migratory Patterns of Egyptians in Italy and France*, CARIM Research Report 17, Robert Schuman Centre for Advanced Studies, San Domenico di Fiesole (FI): European University Institute.

SOURCES ÉLECTRONIQUES

ITALIAN NATIONAL INSTITUTE OF STATISTICS, 2012, *Foreign resident population on 1st January*, Consulté sur internet, (<http://dati.istat.it/?lang=en>), mai 2013.

ITALIAN NATIONAL INSTITUTE OF STATISTICS, 2012, *International and internal migration Year 2011*, Consulté sur internet, (<http://dati.istat.it/?lang=en>), juin 2013.

MINISTERO DELL'INTERNO, 2011, Articolo 2 del Decreto del Presidente della Repubblica n. 179, consulté sur internet, (http://www.interno.gov.it/mininterno/site/it/sezioni/servizi/legislazione/immigrazione/094_2_201_09_14_dPR14092011n179.html?pageIndex=1), mars 2013.

ANNEXES

Annexe 1 : Schéma d'entrevue

- **Données pour situer la répondante :**

Âge, lieu de naissance, nombre d'années vécues en Égypte, nombre d'années vécues en Italie, raison du départ, occupation, statut conjugal, scolarisation

- **Importance du pays d'origine :**

Combien d'années avez-vous vécues en Égypte, est-ce la majeure partie de votre vie ?

Cela fait-il longtemps que vous êtes arrivé en Italie ? Quelles sont les raisons de votre départ ?

Est-ce important pour vous de garder un contact avec votre pays d'origine ?

Pourquoi faire des allers-retours entre les deux pays ? Avez-vous des raisons en particulier ?

- **Être musulmane, la pratique de l'islam :**

Pratiquez-vous les cinq piliers de l'islam ?

Connaissez-vous ou maîtrisez-vous les écrits du Coran et de la Sunna ?

Que faut-il faire pour être une bonne croyante ?

Que pensez-vous de la pratique de la *zakat*, cela implique-t-il seulement des dons d'argent ?

Est-ce que vous vous impliquez dans la communauté ?

Avez-vous des projets d'avenir, des aspirations ?

Avez-vous déjà réalisé un projet dont vous êtes fière aujourd'hui ?

- **Le contexte italien :**

Est-ce difficile de pratiquer l'islam dans une ville européenne comme Milan ?

Que pensez-vous de la relation entre l'islam et le christianisme en Italie ?

Avez-vous déjà vécu une situation ou un événement embarrassant en lien avec votre religion ?

Est-il facile d'organiser ou de créer des lieux de prières à Milan ?

- **Notes d'observation lors de l'entretien**

Lieu de rencontre, climat des entrevues, durée, attitude face au sujet traité,

- **Notes personnelles** -Interprétation préliminaire, commentaires, intuitions, préoccupations

Annexe 2 : Schéma d'entrevue- version anglaise

- **Data on the respondent :**

Age, place of birth, number of years lived in Egypt, number of years lived in Italy, reason for leaving, occupation, marital status, schooling

- **Importance of the country of origin :**

How many years have you lived in Egypt, is that most of your life?

When did you arrived in Italy? What are the reasons for your departure?

Is it important for you to keep in touch with your home country?

Why are you traveling between two countries, Egypt and Italy? Do you have particular reasons?

- **Being Muslim, the practice of Islam:**

Do you practice the five pillars of Islam?

Have you mastered the writings of the Quran and Sunnah?

What does it take to be a good believer?

What do you think of the practice of *zakat*, it only involves donating money?

Will you get involved in the community?

Do you have any future plans and aspirations?

Have you already completed a project you are proud of today?

- **The Italian context:**

Is it difficult to practice Islam in a European city like Milan?

What do you think of the relationship between Islam and Christianity in Italy?

Have you ever experienced a situation or an embarrassing event in connection with your religion?

Is it easy to organize or create places of prayers in Milan?

- **Observation notes during the interview**

Meeting places, climate interviews, duration, attitude to the topic,

- **Preliminary Notes**

Personal interpretation, comments, insights, concerns

Annexe 3 : Grille d'observation

<p>Informations générales :</p> <p>Date Heure Lieu de l'activité Description des personnes présentes (appartenance religieuse, origine ethnique, nombre, sexe)</p>	
<p>Description de l'événement :</p> <p>Type d'activités effectuées Déroulement Ambiance durée</p>	
<p>Répercussion de l'événement :</p> <p>sur les participants sur les organisateurs réactions des gens présents À grande ou petite échelle</p>	
<p>Liens avec les pratiques religieuses</p>	
<p>Réactions personnelles face à la situation observée</p>	

Annexe 4: Grille d'analyse

<p>«Être pieuse»</p>	<p>Les femmes posent des gestes et des activités qui relèvent de leur piété. Quels sont ces gestes et ces activités? En quoi sont-elles pieuses ?</p>
	<p>Ces pratiques impliquent un rapport au corps très important, en quoi sont-elles corporelles ?</p>
	<p>Ces pratiques corporelles permettent aux femmes d'atteindre un idéal personnel de piété, comment ces pratiques construisent-elles un soi pieux?</p>
<p>«Agir pieusement»</p>	<p>Ces pratiques pieuses ont un impact direct sur les femmes, mais se reflètent également dans leurs relations sociales, quelle est l'importance accordée à la piété dans leur façon d'agir avec les autres ?</p>
	<p>On ne naît pas avec la piété, comment les femmes vont-elles apprendre à agir pieusement ?</p>
	<p>Le nouveau contexte italien apporte de nouvelles dynamiques, suite à leur «apprentissage», comment les femmes vont faire face aux barrières sociales et aux difficultés rencontrées ?</p>
<p>«Adapter la piété à sa réalité»</p>	<p>Il y a différentes traditions musulmanes en Italie avec l'arrivée massive d'immigrants et la conversion, où se situe la diversité au sein de la communauté musulmane italienne ?</p>
	<p>Cette diversité des pratiques et de leur application au quotidien se manifeste également dans la société égyptienne.</p>
	<p>Les Égyptiennes vont négocier ces différentes pratiques pieuses avec leur nouvelle réalité qu'est le contexte migratoire italien. Là réside leur capacité d'agir, c'est-à-dire, à réfléchir sur leur pratique et à leur réalisation.</p>

Annexe 5 : Consentement verbal – feuillet d’informations précisant les modalités

Le consentement verbal se décline en trois étapes distinctes :

1. Présentation du projet de recherche à la participante
2. Énoncé des éléments suivant à la participante
 - Participation volontaire et droit de retrait
 - Confidentialité et gestion des données
 - Renseignements supplémentaires et remerciements
3. Énoncé de consentement de la part du participant sous enregistrement audio :

Je, _____, consens librement à participer à la recherche intitulée «Au-delà de l’injonction religieuse : les pratiques pieuses des Égyptiennes musulmanes en Italie»

Titre de la recherche : Au-delà de l’injonction religieuse : les pratiques pieuses des Égyptiennes vivant en Italie.

Présentation du chercheur : Cette recherche est réalisée dans le cadre du projet de maîtrise de Myriam Mallet, dirigé par Marie-Andrée Couillard, du département d’anthropologie à l’Université Laval (Québec, Canada)

Ce projet a été approuvé par le Comité d’éthique de la recherche de l’Université Laval : N° d’approbation 2012-114/29-05-2012.

Nature de l’étude

La recherche a pour but d’explorer la capacité d’agir des femmes dans la piété et dans le contexte migratoire de l’Italie

Déroulement de la participation

Votre implication dans cette recherche consisterait à participer à une entrevue ou un groupe de discussion d’une durée d’environ 60 minutes à 90 minutes

Participation volontaire et droit de retrait

Vous êtes libre de participer à ce projet de recherche. Vous pouvez aussi mettre fin à votre participation sans conséquence négative ou préjudice et sans avoir à justifier votre décision. Si vous décidez de mettre fin à votre participation, il est important d’en prévenir la chercheuse. Tous les renseignements personnels vous concernant seront alors détruits.

Confidentialité et gestion des données

Les mesures suivantes seront appliquées pour assurer la confidentialité des renseignements fournis par les participants:

Les noms des participants ne paraîtront dans aucun rapport; les divers documents de la recherche seront codifiés et seul le chercheur aura accès à la liste des noms et des codes; les résultats individuels des participants ne seront jamais communiqués; les matériaux de la recherche, incluant les données et les enregistrements, seront conservés sur un ordinateur protégés par un mot de passe. Ils seront détruits quelque mois après la fin de la recherche, soit en juin 2013 ; la recherche fera l'objet de publications dans des revues scientifiques, et aucun participant ne pourra y être identifié ou reconnu; un court résumé des résultats de la recherche sera expédié aux participants qui en feront la demande

Si l'entrevue n'est pas individuelle, mais en groupe, la confidentialité des propos recueillis dans l'entrevue de groupe dépend également de la collaboration de tous les participants.

Remerciements

Votre collaboration est précieuse pour me permettre de réaliser cette étude et je vous remercie d'y participer.

Question à poser au début de l'enregistrement

Avez-vous des questions ? À la lumière de ces renseignements, acceptez-vous de participer à cette entrevue ?

Annexe 6 : Tableau statistique

Les 20 populations étrangères les plus importantes résidant en Italie - focus sur la citoyenneté d'origine

Année Pays	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011
Roumanie	95 039	177 812	248 849	297 570	342 200	625 278	796 477	887 763	968 576
Albanie	216 582	270 383	316 659	348 813	375 947	401 949	441 396	466 684	482 627
Maroc	215 430	253 362	294 945	319 537	343 228	365 908	403 592	431 529	452 424
Chine	69 620	86 738	111 712	127 822	144 885	156 519	170 265	188 352	209 934
Ukraine	12 730	57 971	93 441	107 118	120 070	132 718	153 998	174 129	200 730
Philippines	64 947	72 372	82 625	89 668	101 337	105 675	113 686	123 584	134 154
Moldavie	6 974	24 645	37 971	47 632	55 803	68 591	89 424	105 600	130 948
Inde	35 518	44 791	54 288	61 847	69 504	77 432	91 855	105 863	121 036
Pologne	29 972	40 314	50 794	60 823	72 457	90 218	99 389	105 608	109 018
Tunisie	59 528	68 630	78 230	83 564	88 932	93 601	100 112	103 678	106 291
Pérou	34 207	43 009	53 378	59 269	66 506	70 755	77 629	87 747	98 603
Équateur	15 280	33 506	53 220	61 953	68 880	73 235	80 070	85 940	91 625
Égypte	33 701	40 583	52 865	58 879	65 667	69 572	74 599	82 064	90 365
République yougoslave de Macédoine	34 019	51 208	58 460	63 245	74 162	78 090	89 066	92 847	89 900
Bangladesh	20 607	27 356	35 785	41 631	49 575	55 242	65 529	73 965	82 451
Sri Lanka	34 177	39 231	45 572	50 528	56 745	61 064	68 738	75 343	81 094
Sénégal	37 204	46 478	53 941	57 101	59 857	62 620	67 510	72 618	80 989
Pakistan	22 257	27 798	35 509	41 797	46 085	49 344	55 371	64 859	75 720
Nigéria	20 963	26 383	31 647	34 310	37 733	40 641	44 544	48 674	53 613
Serbie	57 826	53 875	52 924

Source : ISTAT 2013 - <http://dati.istat.it/?lang=en>

Annexe 7 : Glossaire

Al-'icha : la prière du soir (Chebel 2012 :531)

Al-maghib : la prière du coucher du soleil (Chebel 2012 :531)

Aya : Un verset dans le Coran, le mot a également une signification générale de «signe de Dieu» (Calder *et al.* 2013 :257)

Calife : Littéralement « successeur de l'envoyé d'Allah», pour désigner ceux qui ont pris le pouvoir dans la Maison du prophète après sa mort (Chebel 2012 :108).

Cinq piliers de l'islam : Actes que Dieu a rendus obligatoires pour tous les musulmans incluant la déclaration verbale de foi (shahada), les cinq prières quotidiennes (salat), le jeûne (saum), l'aumône (zakat) et le pèlerinage à la Mecques (hajj).

Da'wa : La Da'wa, littéralement «appel, invitation, exhortation, injonction». Au XXe siècle, le terme a été peu à peu associé aux activités de prosélytisme auprès des musulmans comme des non-musulmans. Ces cinquante dernières années, le terme désigne les activités par lesquelles on exhorte les musulmans à plus de piété (Mahmood 2009 :297).

Da'iyat : prédicatrice du mouvement des mosquées (Mahmood 2009 :75).

Du'ru : phénomène de supplication dans la prière manifesté par les pleurs des pratiquants (Mahmood 2009 :217).

Eid-al-Adah : Grande fête de l'islam que tous les musulmans célèbrent chaque année, à la fin du pèlerinage de la Mecque (Chebel 2012 :311)

Imam : Le mot de manière générale se réfère au leader de la prière qui se tient en avant des rangées de fidèles pour garder leurs actions à l'unisson (Calder *et al.* 2013 :360). Aujourd'hui, le mot signifie littéralement «celui qui prend la tête de la prière dans une mosquée, dont il est souvent le recteur» (Chebel 2012 :310).

Ramadan : Le neuvième mois du calendrier musulman, le mois du jeûne, (Calder *et al.* 2013 :362)

Sadaqa : autre aumône consentie librement, tout au long de l'année (Chebel 2012 : 76)

Salam 'alaykoum : formule de salut que l'on traduit habituellement par : «La Paix sur vous» ou «Que la Paix soit sur vous» (Chebel 2012 :598).

Salat : la prière est, après la profession de la foi, l'acte principale du musulman. En arabe cela signifie : «Observer un culte» (Chebel 2012 :531).

Shahada : Le témoignage de la foi est un des cinq piliers de l'islam exigé à tous les musulmans, indiquant une conversion à l'islam. Il constitue également une partie du rituel de prières (Calder *et al.* 2013 :363).

Sourate : Unité du Coran formée d'un ensemble de versets, souvent traduit par «chapitre» (Chebel 2012 :622).

Wudû : Lors de la prière, acte dévotionnel, impliquant du croyant qu'il soit purifié et prêt à s'insérer dans la bénédiction divine. C'est aux ablutions que l'on confère le pouvoir de purifier le croyant (Chebel 2012 :13).

Zakat : troisième pilier de l'islam, l'aumône représentant un geste d'amour destiné à Dieu (Monneret 2003 :190).